3 1761 06634493 8

Presented to
The Library
of the
University of Toronto
by
Lady Falconer
from the books of the late
Sir Robert Falconer, K.C.M.G.,
President of the University of
Toronto, 1907-1932

Rob. A. Falconer 1895

Das Leben Jesu

von

Willibald Beyschlag.

Erster, untersuchender Theil.

Dritte Auflage.

Halle a. S.
Verlag von Eugen Strien.
1893.

427792
21.9.44

Alle Rechte vom Verleger vorbehalten.

Meinen anhänglichen Zuhörern

aus fünfundsechzig Semestern.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Das Werk, welches ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, ist im umfassenderen Sinne als irgend etwas Anderes, das ich je schriftstellerisch unternommen habe, der Ertrag meines Lebens. Seit ich als einundzwanzigjähriger Candidat der Theologie das Strauß'sche Leben Jesu mit seiner in den Mitteln so überlegenen und doch im Ergebniß so unbefriedigenden Kritik auf mich wirken ließ, ist es mein innerer Trieb gewesen, die in diesen Flammen anscheinend versinkende Welt des Glaubens mir auf neue, probehaltige Weise wissenschaftlich wieder aufzubauen. Und seit ich — gerade vor einem Vierteljahrhundert — auf den theologischen Lehrstuhl berufen ward, wurde es eine meiner liebsten und für mich selbst förderlichsten Aufgaben, in Vorlesungen über die Evangelien wie über das Leben Jesu selbst, welch letztere ich mir fünf-, sechsmal neu ausgearbeitet habe, den gleichen Dienst nach Kräften auch anderen zu leisten. Eine ganze Reihe meiner kleineren theologischen Arbeiten sind Vorarbeiten zu einem endlichen Lösungsversuch der Hauptaufgabe gewesen, nicht nur verschiedene meiner populartheologischen Vorträge von dem Referat auf dem Altenburger Kirchentag an, sondern auch die in den „Studien und Kritiken" veröffentlichten Untersuchungen über die johanneische und über die synoptische Frage (1874 und 1881); schließlich habe ich in Riehms Bibellexikon den Artikel „Jesus" verfaßt und in demselben einen Grundriß meines „Lebens Jesu" vorgelegt, der nicht unfreundlich aufgenommen worden ist. Im lebhaften Gefühl der Unendlichkeit der Aufgabe, und in der Erfahrung, daß jede neue Durchwanderung des Materials mir einiges Neue von Erkenntniß und Klarheit eintrug, hätte ich dennoch auch fernerhin den Lieblings-

gedanken einer schriftstellerischen Gesammtausführung noch weiter in der Seele reifen lassen, wenn nicht der nahende sechzigste Geburtstag mich gemahnt hätte, die Vorbereitungen endlich abzuschließen.

Und nun hat die Ausführung freilich unter drückenden Umständen stattgefunden, von denen ich ein Wort sage, um die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen, wenn irgend eine Ungleichmäßigkeit, eine vermeidbare Wiederholung, oder sonst ein formeller Mangel ihm in diesem Buche begegnen sollte. Meine theils amtliche, theils freithätige Lebensstellung brachte es im Zusammenhang mit längeren Gesundheitsstörungen mit sich, daß die spärlichen Mußestunden von Jahren erforderlich waren, um diese beiden mäßigen Bände in derjenigen Durchbildung, die ich bei einem solchen Unternehmen von mir fordern mußte, herzustellen. Hundertmal abgerissen, haben die Fäden des Denkens und Gestaltens mühsam wieder angeknüpft werden müssen, was mir besonders bei dem zweiten, eine künstlerische Hervorbringung fordernden Theile peinlich war; fast nur die academischen Ferien, in denen diese Arbeit mich in die Alpen begleitete oder an die strahlenden italienischen Seen, an denen ich mir den See Genezareth vergegenwärtigte, gewährten mir eine einigermaßen zusammenhangende Muße. Auch unter diesen erschwerenden Bedingungen ist dies werdende Buch meine geistige Lust und Erquickung gewesen, meine innere Zuflucht aus den unerquicklichen Zuständen und Streithändeln der kirchlichen Gegenwart, in denen ich doch die einmal angelegte Hand zurückzuziehen nicht für erlaubt hielt; und vielleicht überzeugt es einen und den andern meiner edleren Gegner, daß mir Schaffen und Bauen doch etwas mehr von Herzen geht, als das — leider auch unerläßliche — Streiten.

Mitten in mein Ausarbeiten fiel die Erscheinung des Lebens Jesu von Bernhard Weiß, und stellte mir die ernstliche Frage, ob ich die Vollendung und Veröffentlichung meiner Arbeit nun nicht für überflüssig zu halten hätte. Ich will offen gestehen, daß ich überrascht war von der Fülle von Widerspruch, welche dieses von so nah-verwandten theologischen Grundanschauungen ausgehende Buch in mir hervorrief. Abgesehen von der Kindheitsgeschichte, in welcher ich einige apologetischen Gänge des verehrten Verfassers nicht mitzuthun vermag, kam mir bei gleicher principiellen Stellung zur Kritik vor allem eine weit größere Zuversicht zum Bewußtsein, die ich zur Treue der Ueberlieferung hege und wissenschaftlich bewähren zu können meine; dazu hat nicht nur die formale Vermischung von

Untersuchung und Darstellung, sondern auch die Lösung einer ganzen Reihe von Einzelproblemen mich nicht befriedigen können. Wenn ich diesem vielfältigen Widerspruch in meinem Buche, namentlich im ersten Theile desselben, an allen erheblicheren Punkten unumwundenen Ausdruck gegeben habe, so ist das nicht geschehen aus Lust am Widersprechen oder um das Verdienst eines so gelehrten und scharfsinnigen Mitarbeiters zu schmälern, sondern aus der empfundenen Verpflichtung, die wissenschaftliche Erörterung des Gegenstandes gerade gegenüber der jüngsten ins Gewicht fallenden Bearbeitung desselben öffentlich weiterzuführen. Dagegen habe ich mich desselben Eingehens für überhoben gehalten gegenüber einigen anderen neuerlichen Werken, in denen ich nicht sowohl ernstliche Fortsetzungen der gemeinsamen Arbeit neuerer Theologie, als vielmehr nur leichtgeschürzte, sei's orthodoxistische, sei's negativ-kritische Tendenzschriften zu erkennen vermochte. Unter den vorgängigen Bearbeitern habe ich Hase und Keim gegenüber, die ich für die gründlichsten und bedeutendsten halte, Zustimmung und Widerspruch mitunter ausgesprochen; im Uebrigen aber polemische Auseinandersetzungen mit der vor Weiß liegenden Literatur möglichst vermieden, weil ein Eingehen auf solche bei diesem Gegenstand geradezu ins Endlose führt und den Leser mehr verwirrt als belehrt. Einzig auf Strauß bin ich an den Hauptpunkten eingegangen; er bleibt von allen Sturmläufern wider die historischen Grundlagen des Christenthums in unserm Jahrhundert doch der wissenschaftlich Bedeutendste, so daß, wenn es gelungen wäre ihn wirklich zu widerlegen, der dermalige gelehrte Widerspruch gegen den Christenglauben überhaupt für wissenschaftlich überwunden gelten dürfte.

Bekanntlich hat Strauß die von Schleiermacher aufgebrachte Disciplin des Lebens Jesu für die Schlinge erklärt, welche die moderne Theologie sich selbst gestellt und in der sie schließlich zu Falle kommen müsse, und daraufhin hat Hengstenberg, der sich nicht ungern zuweilen mit Strauß begegnete, seinen Fachgenossen den eigenthümlichen Rath gegeben, diese moderne, schleiermacher'sche Disciplin wieder fallen zu lassen und sich auf Einzel-excurse zur Evangelienerklärung, bei denen selbstverständlich die Probe einer Gesammtauffassung vermieden würde, zu beschränken. Ich denke anders und höher von der Wissenschaft, der ich diene, und von ihrem Verhältniß zu den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart. Unsere Zeit ist in ihrem Erkenntnißtrieb wesentlich empiristisch, auf das Thatsäch-

liche und Erfahrungsmäßige gerichtet, — daher ist ihr von allen Geistes-wissenschaften die Geschichte die werthefte; und andererseits — das Christenthum ist Thatsache, ist Geschichte, ehe es Lehre ist. So formulirt sich die religiöse Grundfrage der Zeit als Erkenntnißfrage in der That so, wie sie Strauß uns formulirt hat: Ist der Jesus der Geschichte auch der Christus des Glaubens, der Christus des Glaubens auch der Jesus der Geschichte; und unsere Theologie hat die Aufgabe, diese Frage, mit deren Bejahung oder Verneinung sie selber steht und fällt, in einer die Erkenntnißansprüche der Zeit befriedigenden Weise ins Reine zu bringen. Strauß hat geglaubt, jene Frage im verneinenden Sinne wissenschaftlich beantworten zu können: gelänge es im Gegentheil, sie im positiven, dem christlichen Glauben entsprechenden Sinne zu lösen, dann wäre für unsere Zeit und Zeitbildung die Versöhnung des Glaubens und des Erkennens im Hauptpunkt gefunden, der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christenthums grundlegend erbracht. Natürlich kann der Einzelne nur hoffen, die Lösung einer so großen Aufgabe um ein Stück weiter zu fördern; andere werden beurtheilen, ob mir auch nur so viel gelungen; aber das wird schon hier einleuchten, daß um auch nur irgendwelche Hoffnung des Gelingens zu haben, man seinen Standpunkt gleichweit ab von Strauß wie von Hengstenberg in einer gesunden Mitte nehmen muß. Mein Bestreben ist es gewesen, sowohl dem religiösen Glauben als dem freien wissenschaftlichen Prüfen unverkürzt das Seine zu geben, mich aller Erbstücke der alten Inspirationstheorie und aller Krücken einer lendenlahmen Apologetik zu entschlagen, aber auch bei freiester Anerkennung der Rechte der Kritik mir von den Ausschreitungen des modernen Kriticismus nicht imponiren zu lassen. In vielen Fällen, in denen auch positive Theologen meinen, mit dem kritischen Messer operiren zu müssen, glaube ich durch liebevolles tieferes Eingehen auf die Ueberlieferung weiter zu kommen. Was mir überhaupt bei meinem Theologisiren immer ein wesentlicher Leitstern war, das τὸ ἔχον τ'ἀληθές, die Ueberzeugung, daß das Rechte und Wahre vor allem durch seine Einfachheit und schlichte Klarheit sich bewähren müsse, das ist auch hier mein Gesichtspunkt gewesen, wenn es auch bei einigen Problemen, mit denen ich noch bei der Ausarbeitung von neuem gerungen habe, nicht ganz erreicht sein mag. Sollte nichtsdestoweniger ein freundlicher Leser sich durch die verwickelten und gehäuften Untersuchungen des ersten Theiles zurückgeschreckt finden, so bäte ich ihn,

es zuerst mit dem zweiten, positiv darstellenden zu versuchen, dem man vielleicht die innere Arbeit, die er mich gekostet hat, nicht ansieht, der aber, wenn er mir irgend gelungen ist, für anschauende Naturen lehrreicher und überzeugender sein könnte als der erste.

Meine Ansicht von der Bedeutung des „Lebens Jesu" für unsere Zeit hat mich den Leserkreis, für den ich arbeitete, möglichst weit ziehen lassen. Ich habe mich allerdings bemüht, in erster Linie meinen Fachgenossen Genüge zu thun, und hoffe, daß sie den wissenschaftlichen Charakter meines Buches wegen seines freieren Styls und Tones nicht verkennen und auch specifisch gelehrte Fragen, wie z. B. die über das Werthverhältniß und die Vereinbarkeit der synoptischen und der johanneischen Berichterstattung der Lösung näher geführt finden werden. Aber nicht für die theologisch-gebildeten Leute allein habe ich schreiben wollen, sondern für alle, welche in Deutschland an religiösen Erkenntnißfragen Theil nehmen und für eine Behandlung derselben, welche unserer sonstigen höheren Bildung entspricht, die Vorbedingungen des Verständnisses besitzen. Daß ich damit einen zwar der Idee nach weiten, aber in Wirklichkeit ziemlich beschränkten Laienkreis beschreibe, darüber mache ich mir keine Täuschung. Das Verlangen nach ernstlicher und gründlicher religiösen Erkenntnißbildung ist in Deutschland, das sonst vor anderen Ländern darin etwas voraus hatte, gegenwärtig kein sehr reges und verbreitetes. Die meisten unsrer „Gläubigen" ziehen es vor, satzungsmäßig zu glauben und die freie Prüfung der religiösen Ueberlieferung für eine Sache des Unglaubens zu halten; und die meisten unsrer „Denkenden" ziehen es vor, irreligiös zu denken und die religiösen Probleme und theologischen Erkenntnisse als nicht vorhanden zu behandeln. Dennoch muß immer wieder der Versuch gemacht werden, diese traurige Kluft auszufüllen, in die unser bestes Geistesleben, ja unsere beste nationale Lebenskraft zu versinken droht. Mir wenigstens hat trotz überwiegend ungünstiger Erfahrungen Gott die Freudigkeit zu dem Ideal meiner Jugend, der Vermittelung zwischen biblischem Christenthum und gegenwärtiger Bildung, bis ins Alter erhalten, und so sei der Erfolg dieses neuen bescheidenen Beitrags zu jener Vermittelung in seine Hände befohlen. Ich habe mich bei demselben bemüht, nicht nur allem Scholasticismus des Denkens, sondern auch aller zünftigen Schulsprache abzusagen und meinen Lesern über den höchsten Gegenstand religiös-geschichtlicher Erkenntniß in den Gedankengängen der Gegenwart und in allgemein-

verständlicher Ausdrucksweise Rechenschaft zu geben, auch mich einer solchen Weise der Argumentation zu bedienen, daß ein verständiger Leser auch ohne gelehrte Umfassung des Gegenstandes mir mit eigenem Urtheil nachfolgen und nachrechnen könne.

Ueber alledem bekenne ich, diese Lieblingsarbeit nicht ohne ein zaghaftes Gefühl in die Oeffentlichkeit hinauszugeben. Wie noch bei jedem schriftstellerischen Unternehmen, aber in höherem Grade als bei einem früheren, bewegt mich das schöne Goethe'sche Wort: „Und wie der Mensch nur sagen kann Hier bin ich, Daß Freunde schonend seiner sich erfreu'n, So kann auch ich nur sagen Nimm es hin!" Der Gegenstand ist ein unendlicher, dem auch im besten Falle nur annähernd Genüge zu thun ist; unsre Erkenntniß und Darstellungsgabe aber hat ihr individuell bedingtes, sehr fühlbares Maß, und so möchte man gerne nur auf Freunde rechnen, die sich „schonend", die individuellen Mängel verzeihend, des Guten erfreuten, das wir zu bieten vermögen. Der theologische Schriftsteller unserer Tage, und vielleicht ich grade vor andern, hat auf solche schonenden Freunde nur sehr theilweise zu rechnen. Selbst darauf muß er gefaßt sein, daß Feinde, die er sich auf ganz anderen Gebieten gemacht hat, solch eine aus der Liebe und Freude des Herzens geborene Lebensarbeit nur darauf ansehen, was sich von Ketzerei, d. h. von Abweichung gegenüber der gegenwärtigen kirchlichen Durchschnittsmeinung daraus hervorziehen lasse. Aber auch hievon abgesehen, — gerade über diesen Gegenstand haben so viele, Gelehrte und Nichtgelehrte, im Ganzen wie im Einzelnen bereits derartig fertige Ansichten sich angeeignet und diese fertigen Ansichten derart mit einem Heiligenschein umgeben, daß jeder Vortrag einer Abweichung davon sie verletzt. Mein Trost allem solchen zu fürchtenden Anstoß gegenüber ist der, daß während nach bekanntem Worte „dem Fertigen nichts recht zu machen ist", ein „Werdender immer dankbar sein wird". Auf diese „Werdenden", Junge und Alte, rechne ich, der ich mich selbst zeit meines Lebens in der Erkenntniß der göttlichen Dinge als einen Werdenden bekenne: auf Solche, die einen festen Grund des Glaubens, aber einen lebendigen Fluß der Erkenntniß lieben, und dafür halten, daß ein noch tieferes, freieres, lebendigeres Erkennen Christi anzustreben sei, als es den einseitig dogmatisirenden Jahrhunderten erreichbar gewesen ist. Ebendarum habe ich es gewagt, dies Buch zunächst „meinen anhänglichen Zuhörern aus fünfzig Semestern" zu widmen, in der Zuversicht, daß unter den

Tausenden, die meiner mündlichen Behandlung dieser Dinge gefolgt sind, doch einigen Hunderten der Gesichtspunkt wahr und werth geblieben sein werde, welcher jene Behandlung belebte: der Gesichtspunkt, daß in Christo das Göttliche und Menschliche sich nicht als ein Halb und Halb verhalte, sondern die Fülle der Gottheit sich ganz ins Menschliche herabgelassen habe, und ebendarum das Kennzeichen der Gottesoffenbarung in ihm nicht ein Dunkles und uns Dunkelbleibendes sein könne, sondern vielmehr ein unvergleichlich Leuchtendes und uns Einleuchtendes.

Er, der lebendige Heiland, an den ich glaube, wolle an diesem Versuche, Ihn den Zeitgenossen zu einem lebenvolleren Verständniß zu bringen, verwehen lassen, was geirrt und verfehlt ist; das aber, was aus der Wahrheit geboren ist, wenn auch nicht aus der Gewohnheit, eine gute Stätte in etlichen Herzen finden lassen.

Halle, im Herbst 1885.

Willibald Beyschlag.

Zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage meines „Lebens Jesu", welche ich hier vorzulegen die Freude habe, hätte schon vor Jahresfrist gedruckt werden sollen. Es hat dies aber damals nur mit dem zweiten Theil geschehen können, welcher keine wesentliche Veränderung erforderte; der erste, eine umständlichere Durchsicht erheischende, mußte warten, bis ich mit meiner inzwischen zur Hälfte erschienenen „Neutestamentlichen Theologie" fertig war. Hiedurch ist es gekommen, daß einige Rückweisungen des zweiten Theils auf den ersten in der Seitenzahl nicht mehr passen; die Richtigstellung dieser Citate ist in Bd. II hinter dem Stellenregister angemerkt. In dem vorliegenden ersten Theile habe ich den Abschnitt „Natur und Wunder" theilweise umgestaltet, in das Kapitel von der Lehre Jesu einen Abschnitt über die angebliche Weltflüchtigkeit derselben (S. 355—359) eingefügt, und den Schluß dieses Kapitels, die Charakteristik der Weissagung Jesu (S. 384—389) wie ich hoffe einfacher und durchsichtiger gefaßt. Im

Uebrigen habe ich mich, von kleinen Nachbesserungen im Texte abgesehen, wie schon in der zweiten Auflage, auf Hinzufügung oder Erweiterung einiger Anmerkungen beschränkt, welche der Auseinandersetzung mit inzwischen erschienenen Schriftwerken dienen. Ganz hat freilich diese Auseinandersetzung auf diese Weise nicht erledigt werden können, und da ich die ursprüngliche Anlage meines Buches durch unverhältnißmäßige Seitengänge nicht durchbrechen wollte, so blieb mir nichts übrig, als gewissen nöthig erscheinenden Rechtfertigungen meiner Arbeit hier im Vorwort Raum zu geben und dafür die Vorrede zur zweiten Auflage, in der ich mich mit der damaligen überwiegend freundlichen Kritik zu verständigen gesucht, wegzulassen. —

Die inzwischen erschienene dritte Auflage des Lebens Jesu von D. B. Weiß hat mir lediglich die Ablehnung aller derjenigen Punkte gebracht, auf denen ich eine von jenem Werke abweichende Ansicht vertrete. Insonderheit versichert Hr. D. Weiß, durch meine Unterscheidung eines untersuchenden und eines darstellenden Theils in seinem entgegengesetzten Verfahren nur bestärkt worden zu sein, indem bei meiner Behandlung „nur endlose Wiederholungen herauskämen". Das muß ich nun meinen Lesern überlassen, ob das Auseinanderhalten der kritischen Untersuchung und der künstlerischen Darstellung nicht einige unvermeidliche Wiederholungen aufwiegt; bis jetzt scheinen sie letztere nicht endlos gefunden zu haben. Im Uebrigen hat sich Hr. D. Weiß zu eingehenderen Auseinandersetzungen mit meinem Buche „kaum einmal veranlaßt gesehen", indem dasselbe zu wenig auf Detailfragen eingehe und in seinen Abweichungen von ihm meist nur ältere Standpunkte vertrete. Es wäre unfruchtbar, darüber zu streiten, ob „ältere Standpunkte" nicht mit neuen Gründen vertreten werden können und ob in ein „Leben Jesu" das ganze Detail der Exegese und Einleitungswissenschaft hineingehört. Unerachtet jener Ablehnung habe ich in der neuen Auflage zweiundvierzig gegen mich gerichtete Anmerkungen gefunden; auf einige davon habe ich nachstehend Rücksicht genommen; die mehreren sind mir nicht erheblich genug erschienen, um ein unfruchtbares Zwiegespräch fortzusetzen.

Auch D. Uhlhorns „Vorträge über das Leben Jesu in dessen neueren Darstellungen" haben inzwischen eine neue Auflage erlebt, in welcher neben dem Werke von D. Weiß auch das meine ein nachträgliche Berücksichtigung gefunden hat. Ungern vertheidige

ich mich gegen die unbillige Behandlung eines Mannes, vor dessen Begabung und Verdiensten auf anderen Gebieten ich die größte Hochachtung habe. Aber zunächst darf ich sagen, daß D. Uhlhorn unseren Arbeiten entweder eine ähnlich eingehende Besprechung hätte widmen müssen wie dem Werke von Keim, oder aber uns ganz hätte übergehen sollen; denn daß man einer Lebensarbeit, die Jahrzehnte hindurch erwogen und vorbereitet worden ist, nicht mit zwei, drei hingeworfenen Sätzen gerecht werden kann, liegt auf der Hand. Und diese zwei, drei Sätze sind überdies recht leichtgeschürzt. D. Uhlhorn erkennt an, daß D. Weiß und ich auf positivem Grunde stehen, Offenbarung und Wunder als solche anerkennen und die Evangelien für glaubwürdige Geschichtsquellen nehmen: nichtsdestoweniger wirft er uns „rein-subjective Kritik" vor, und zwar mir in höherem Grade als Weiß. Was zunächst dies Letztere angeht, so scheint die sehr fragwürdige Rettung der Kindheitsgeschichte bei Weiß Hrn. D. Uhlhorn bestochen zu haben, denn im Uebrigen halte ich die Treue der evangelischen Ueberlieferung in viel weiterem Umfange aufrecht als dieser; man braucht hierüber z. B. nur die Behandlung der Parabeln oder der sieben Kreuzesworte zu vergleichen. Wenn nun D. Uhlhorn — wohl zur Veranschaulichung meiner „rein-subjectiven Kritik" — an meine Anerkennung der Evangelien als glaubwürdiger Quellen die Fragen knüpft: „Wie kommt dann aber B. dazu, dennoch die Kindheitsgeschichte zu verwerfen, obwohl sie von denselben Evangelisten, die er sonst als glaubwürdig behandelt, erzählt wird; oder weßhalb will er nichts davon wissen, daß der Herr ein Bewußtsein von seinem vorzeitlichen Sein beim Vater gehabt habe, obwohl er das bei Johannes unzweideutig genug ausspricht", so muß ich gestehen, daß mir das im Munde eines gelehrten Mannes sehr naive Fragen sind. Die erstere ist gerade so verständig, als etwa die Frage: Wie kommt ihr dazu, die im ersten Buche des Livius erzählte römische Königsgeschichte für Sage zu halten, da euch Livius doch ein sehr anständiger Geschichtschreiber und seine Erzählung vom zweiten punischen Kriege ganz glaubhaft ist? Auf die zweite Frage aber antworte ich in meinem Buche, wie ich meine, deutlich und eingehend genug: Weil ein Erinnerungsbewußtsein von einer persönlichen Präexistenz neben dem Vatergott weder mit dem synoptischen noch dem sonstigen johanneischen Selbstzeugniß Jesu stimmt, und weil die ganze Beschaffenheit der johanneischen Jesusreden mich berechtigt, ja verpflichtet, zwischen dem, was Jesus wirklich gesagt

haben kann, und dem, was in der Auffassung und Wiedergabe des Johannes daraus geworden ist, zu unterscheiden. Denn mit der Frage: „Konnte der, der so geredet hat, wie bei den Synoptikern, nicht auch so reden wie bei Johannes?“ läßt sich die Differenz der synoptischen und der johanneischen Jesusreden wahrlich nicht schlichten; auf diese Frage geziemt sich nicht, wie D. Uhlhorn meint, ein rundes Ja, sondern ein formelles Nein, denn Jesus hat nicht zu gleicher Zeit und denselben Leuten gegenüber zweierlei grundverschiedenen Lehrstyl haben können. — Ferneren Anstoß nimmt D. Uhlhorn an unserer exceptionellen Behandlung mancher Wundergeschichten, z. B. des Wunders von Kana; hier seien wir nicht reine Historiker, sondern Dogmatiker. Ganz recht; — ist etwa er selbst in seinem fünften Vortrag, in seiner Apologie des Wunders, reiner Historiker geblieben und nicht zum Dogmatiker geworden? Die Frage des Wunders läßt sich auf rein-historischem Wege nicht lösen; sie hat eine aprioristische, dogmatische Seite, indem es sich eben für den Theologen fragt, ob und wie die Idee des Wunders mit der christlich-vernünftigen Anschauung des Verhältnisses von Gott und Welt vereinbar ist. Bejaht man nun diese Frage — wie ich sie mit D. Uhlhorn bejahe, — so ist damit doch nicht jede Wundervorstellung gedeckt, sondern es wird der Begriff des Wunders näher bestimmt und damit umschränkt, so daß er Abenteuerliches ausschließt. Durch diese Unterscheidung von Wunder und Zauber, welcher die Unterscheidung von Glaube und Aberglaube entspricht, wird aber nicht blos eine Masse außerbiblischer Wundergeschichten, sondern auch manche biblische, oder manche Auffassung einer solchen ausgeschlossen. Ich glaube nicht, daß Gott auf den Wunsch Josuas Sonne und Mond stillgestellt hat; ich glaube nicht, daß Gott am Charfreitag Abend aus verwesten Gebeinen von Heiligen verklärte Leiber hat erstehen lassen, wie Matth. 27, 52—53 erzählt wird, und D. Uhlhorn glaubt das vermuthlich auch nicht. Mit demselben Rechte der Unterscheidung zwischen Wunder und Zauber bezweifle ich auch, daß in Kana ein Stoff in einen andersartigen Stoff umgezaubert worden ist, und suche für den mir wohlbezeugten dortigen Vorgang eine andere Erklärung. — Darf ich über die beliebte und gewandte Apologetik der Uhlhorn'schen Vorträge eine allgemeine Schlußbemerkung machen, so gestehe ich, daß sie mir bei allem Guten, was diese enthalten, zu advokatisch ist. Es ist dem Verfasser nur darum zu thun, die Vorurtheile des Unglaubens zu beschämen, nicht aber — wozu uns die christliche Wahr-

haftigkeit nicht minder verpflichtet, auch die Vorurtheile des Glaubens zu berichtigen. Z. B. das Vorurtheil, als seien die biblischen Berichte buchstäblich unfehlbar. Sollte der verdienstvolle Geschichtschreiber der christlichen Liebesthätigkeit wirklich nicht wissen, daß es keine schlechthin vollkommenen Geschichtsquellen gibt, daß Subjectivität, Irrthum, Sage auch an den besten Berichten aller Zeiten Theil hat? Daß dieses allgemein-geschichtliche Gesetz sich auch auf die Evangelien erstreckt, dafür darf man sich nur auf die merkwürdige Verschiedenheit der synoptischen und der johanneischen Darstellung berufen, von denen auch nach D. Uhlhorn keine unbedingt Recht hat. Aber fast scheint es, als halte er es für ein Interesse des Glaubens und der Kirche, daß man sich über diese Unvollkommenheiten der biblischen Ueberlieferung nicht klar werde. „Was brauchen wir eine Biographie Christi, ruft er aus; der Glaube hat an den Evangelien alles, was er bedarf." Eine Halbwahrheit, die bei dem einzelnen Christen, wenn er keinen historisch-kritischen Erkenntnißtrieb hat, zutrifft, nicht aber zutrifft für die Christenheit im Ganzen, wenn sie, wie heute, inmitten erwachter historisch-kritischen Bildungstriebe lebt. Denn ein Glaube, auf den die wissenschaftliche Probe nicht gemacht wird, — die wissenschaftliche Probe, welche den Evangelien gegenüber eben darin besteht, ob aus ihnen ein in sich selbst zusammenstimmendes und seine geschichtlichen Wirkungen erklärendes Lebensbild gewonnen werden kann — bleibt immer in der Gefahr, Köhlerglaube zu sein oder zu werden; zum Köhlerglauben aber hat uns Gott nicht berufen. —

Doch damit berühre ich eine Frage, auf die ich einen bedeutenderen Anlaß habe einzugehen. Ich meine den Vortrag von D. Kähler „Der sogenannte historische Jesus und der biblische geschichtliche Christus". Indem dieser Vortrag, der auf der Linken wie auf der Rechten nicht ohne Beifall geblieben ist, über die ganze neuere „Leben-Jesu-Bewegung" ohne Unterschied des ungläubigen oder gläubigen Standpunktes den Stab bricht, zielt er zwar nicht auf mein Buch allein, aber wesentlich und unzweifelhaft mit, und so wird mir mein verehrter Herr College nicht verdenken, wenn ich mich gegen ihn ebenso ernstlich und sachlich vertheidige, wie ich von ihm angegriffen bin. Es sind schwere Anklagen, welche Hr. D. Kähler gegen die moderne Leben-Jesu-arbeit richtet: „Der historische Jesus der modernen Schriftsteller, sagt er, verdeckt uns den lebendigen Christus; der Historicismus ist an diesem Punkt ebenso vorwitzig, ebenso menschlich-hoffährtig, und so glaubenslos-gnostisch, als der seiner

Zeit auch moderne Dogmatismus." Des Näheren hören wir, daß das ganze Unternehmen, auf Grund der evangelischen Quellen mit Zuhülfenahme von Volks- und Zeitgeschichte mittelst Kritik und Divination eine wirkliche Lebensbeschreibung Jesu herzustellen, vergeblich und irreführend, „ein Holzweg" sei; der einzig richtige Weg zur geschichtlichen Erkenntniß Christi gehe durch das „lebenvoll erfaßte Dogma." Denn das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt sei überall die persönliche Wirkung, die sie der Nachwelt hinterlasse, und diese Wirkung sei bei Jesu der Glaube seiner Jünger an den Gekreuzigten und Auferstandenen, sammt der aus diesem Glauben entspringenden Predigt. Ihren Versicherungen habe man vorab Glauben zu schenken: wenn man dann, „um eben den Jesus kennen zu lernen, den unser Glaubensauge und unser Gebetswort zur Rechten Gottes antreffe", in die Evangelien hineinsehe, werde man in denselben ein seine Wahrheit selbst erweisendes Jesusbild finden, und das sei alles, was nöthig und zu haben sei. — Selten wohl, scheint mir, hat einseitiger Verfolg einer halben Wahrheit die ganze Wahrheit so verschoben und verdeckt, wie in diesem Gedankengange, der durchweg auf die Spitze eines Entweder-Oder stellt, was in Wirklichkeit auf einem Sowohl-Als-auch ruht.

Zunächst ist es nur halbwahr, in seiner Einseitigkeit unwahr, daß das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt nur ihre der Nachwelt spürbare Wirkung sei. Also nicht vor allem die lebendige Ursache dieser Wirkung? Die persönliche Entwickelung, aus der jene Wirkung entspringt und sich erst erklärt, interessirt uns nicht? So muß man freilich behaupten, wenn man die persönliche Lebensentfaltung Jesu gegen das apostolische Zeugniß von dem Vollendeten für den Christenglauben entwerthen will! „Was brauche ich denn mehr von ihm zu wissen, heißt es S. 16, als was Paulus den Korinthern zuvörderst gegeben hat: daß er gestorben sei für unsre Sünden und auferstanden am dritten Tag und daß er gesehen worden ist?" „Er" — wer? Gerade diese Stelle, 1. Kor. 15, 3, zusammengehalten mit 11, 23, zeigt uns ja, daß die Apostel da, wo sie Gemeinden gründeten und Glauben erweckten, mit viel reichlicheren evangelistischen Mittheilungen begonnen haben, als in ihren an bereits gewordene Christen gerichteten Briefen zum Vorschein kommt (vgl. auch Ap.-Gesch. 10, 37 ff.). Hätten sie das nicht gethan, hätten sie, wie Kähler will, lediglich den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, den Erhöht-lebendigen gepredigt, so hätten sie ja

ein X als Heiland gepredigt und den Glauben ihrer Hörer lediglich auf die Autorität ihres Jüngerzeugnisses begründet. Und noch heute, wenn der historische Jesus an der Entstehung unseres Glaubens unbetheiligt wäre und dieselbe lediglich durch Glaube und Predigt der Apostel von dem Vollendeten geschähe, wäre der Christenglaube in seinem Ursprung — und damit in seinem Wesen — Autoritätsglaube, Fürwahrhalten dessen, was die Apostel von ihm sagten, nicht aber das unmittelbare Erzeugniß des Eindrucks, den Jesus der Christ selbst auf uns machte. Allerdings will mein verehrter Gegner das nicht so recht Wort haben, aber er widerspricht, wie mir scheint, hierin sich selbst. „Also es bleibt dabei, heißt es S. 22, — man muß den Aposteln, den neutestamentlichen Schriften ihre Behauptungen glauben, und weiter kommt die Theologie nicht." Dagegen S. 36: „Wir bedürfen der apostolischen Heilsverkündigung, zwar nicht in dem Sinne, daß wir mit einem Opfer unseres Urtheils uns ihren Versicherungen unterwerfen, und für diese Leistung erwarten, nun auch zu erleben, was sie aussagt; wohl aber um von den besitzenden Brüdern auf die Bahn gewiesen zu werden, auf der man die Schätze heben mag, die zuerst für das Leben, dann auch für das Verständniß durch Christum und in ihm zu erwerben sind." Wäre nur nicht diese gewiesene Bahn nach den unmißverständlichen Erklärungen S. 22. 23 eine dogmatisch gebundene Marschroute für die Betrachtung der Evangelien, so daß wir nie dazu kämen, den Aposteln gegenüber sprechen zu können wie jene Samariter: „Nun glauben wir nicht mehr um deiner Rede willen, — wir haben selber gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland" (Joh. 4, 42).

Aber es ist auch ein in dieser Einseitigkeit ungangbarer Weg, den Kähler dem entstehenden Christusglauben vorschreiben will. „Also deßhalb treiben wir Verkehr mit dem Jesus unsrer Evangelien, heißt es S. 17 großgedruckt, weil wir da ebenden Jesus kennen lernen, den unser Glaubensauge und unser Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft." Ist das nicht wieder eine blendende Halbwahrheit, durch welche die ganze Wahrheit auf den Kopf gestellt wird? Wir würden ja zur Rechten Gottes gar keinen Jesus, gar kein kenntliches Heilandsangesicht antreffen, wenn wir nicht mit dem Jesus unsrer Evangelien zuvor schon Verkehr getrieben und in ihm den Eingebornen vom Vater kennen gelernt hätten! Wie geht es denn in Wirklichkeit mit der Entstehung unsres Christenglaubens zu? Erwächst

derselbe lediglich aus der Verkündigung, daß ein großer Unbekannter einst für uns gestorben und auferstanden sei, und nun zur Rechten Gottes sitze; oder wird uns von Kind auf Jesus aus der biblischen Geschichte vor Augen gestellt, als der Freund der Mühseligen und Beladenen, als der Lehrer aller Gottesweisheit zur Seligkeit, als das leibhaftige Spiegelbild der ewigen heiligen Liebe? Wenigstens bliebe, wo letzteres fehlte, schon unser Kindesglaube eine recht dürre dogmatische Pflanze. Und nicht anders bei den Erwachsenen, die sich nach verlornem Kindesglauben wieder zu Christo zurückwenden. Mögen die Einen den paulinischen Weg gehen, aus innerer sittlichen Noth nach einem Bürgen der Vergebung und heiligenden Seelenfreunde zu suchen, und demgemäß die apostolische Predigt ihnen die Wegweiserin zu Dem werden, der ihnen doch von Kind auf kein Unbekannter ist: andere gehen vielmehr den johanneischen Weg, daß ihnen die lebendige Anschauung gotteiniger Menschheit das Herz abgewinnt und ihnen das Dogma von dem für uns Gestorbenen und Auferstandenen erst aufschließt. Insonderheit was unsre Gegenwart angeht, so ist der Christus der Bergpredigt, der Urheber der Gleichnisse vom barmherzigen Samariter und vom verlornen Sohne für viele vielleicht mächtiger und jedenfalls verständlicher als der Christus des Römer- und Hebräerbriefes. Diesen Thatsachen gegenüber macht es einen peinlichen Eindruck, Kähler von einem „sogenannten historischen Jesus“ reden, und demselben lediglich den „Christus der apostolischen Predigt“ als „geschichtlichen Christus“ entgegenstellen zu sehen. Was soll man gar zu dem klassisch-einseitigen Satze S. 21 sagen: „So gewiß nicht der historische Jesus, wie er leibte und lebte, seinen Jüngern den zeugnißkräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine sehr schwankende, flucht- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewonnen hat“ . . .? Meines Wissens hat der historische Jesus, wie er leibte und lebte, dem Petrus jenen Glauben abgewonnen, den er bei Cäsarea Philippi mit einem „Selig bist du, Simon Jona Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel“ begrüßte und den er für so zeugnißkräftig hielt, um seinen Jünger daraufhin als den Felsen zu bezeichnen, auf den er seine Gemeinde bauen wolle. Gewiß, daß dieser Glaube mit der Vollendung Dessen, dem er galt, auch sich seinerseits noch weiter zu vollenden hatte; aber wenn auch klein wie ein Senfkorn, — ein lebendiger, aus Gott geborener Glaube an Jesum den Christ, den Gottessohn, war er schon jetzt.

Hat nun „der historische Jesus, wie er leibte und lebte", solchen Glauben erzeugen können, so wird auch heute das Unternehmen, denselben so, wie er leibte und lebte, anschaulich vor die Seele zu stellen, d. h. das moderne Unternehmen des „Lebens Jesu", für die Erweckung und Stärkung des Christenglaubens nicht so ohne allen Werth sein, wie D. Kähler meint.

Nun aber ein weiterer Punkt. D. Kähler redet fortwährend so, als wenn die moderne „Leben-Jesu-Bewegung" sich dasselbe Ziel gesteckt hätte wie die Missionspredigt der Apostel, nämlich Ungläubige zu Christo zu bekehren. Das ist nun doch nicht zutreffend. Unser „Leben Jesu" ist ein Stück christlicher Theologie, und die christliche Theologie bezweckt nicht sowohl, Menschen zum Christenglauben zu bekehren, als vielmehr diesen Christenglauben zu wissenschaftlicher Erkenntniß und kirchlicher Lehrtüchtigkeit auszubilden. Das scheint mir ganz vergessen bei Aeußerungen wie die folgende: „Bei welchem fünften Evangelisten sollen wir das Bild des erhöhten Christus, des offenbaren Gottes suchen? Bei welchem Biographen? Wir haben die Wahl in einer Reihe von Heß und Zündel über David Strauß hin bis zu Renan. . . . Entweder müssen wir auf den offenbaren Gott verzichten, oder es muß einen anderen Weg geben zum geschichtlichen Christus zu gelangen als den der quellenprüfenden und historisch-analogisch construirenden Kritik der historischen Theologie." Wir fragen hier zunächst erstaunt: wo und wann haben die „Leben-Jesu-schreiber den Anspruch erhoben, „das Bild des erhöhten Christus" zu zeichnen, sofern es sich von dem des auf Erden lebenden unterscheidet? Aber wir fragen weiter: wieso ist denn der erhöhte Christus im Unterschiede von dem historischen „der offenbare Gott"? er offenbart ja nichts, als was er durch sein geschichtliches Leben, Sterben und Auferstehen bereits geoffenbart hat! „Jesus Christus, gestern, heute und in Ewigkeit derselbe": danach wird der Weg zur Erkenntniß des erhöhten Christus doch wohl durch die Erkenntniß des historischen Jesus gehen, denn der Erhöhte ist ja nichts anderes als der Geschichtliche in seiner Vollendung. Und nun gibt es zu diesem geschichtlichen und erhöhten Christus gewiß einen anderen Weg als den durch unsre Leben-Jesu-Literatur: der einfache Christenmensch geht ihn, indem er geradezu in unsre vier Evangelien eintritt, ihre Differenzen, Lücken, Schwierigkeiten in seiner Einfalt übersieht und einen herzgewinnenden Eindruck geschichtlicher Lebenswahrheit empfängt, der ihn den Vollendeten nun mit Glaubensaugen zur Rechten des Vaters suchen läßt. Also der einfache Christenmensch

bedarf unsre Leben-Jesu-Arbeit nicht, weil er unsre ganze Theologie (— NB. auch unsre Dogmatik —) nicht bedarf. Aber der Prediger, der Andern die Evangelien auslegen und ihnen das Leben des Herrn vor Augen stellen soll, der Gebildete, der über den Inhalt der h. Schrift reflectirt und ihre Schwierigkeiten peinlich empfindet, die Kirche in ihrer Gesammtheit inmitten einer gebildeten, kritischen, skeptischen Zeitatmosphäre, welche gerade das Leben Jesu in besonderen Angriff genommen hat, — die bedürfen es, daß man ihnen den Gegenstand der evangelischen Geschichte auch geschichtswissenschaftlich behandle und als einen auch im Feuer der historischen Kritik probehaltigen erweise.

Nein, sagt D. Kähler, sie bedürfen dessen nicht: die Dogmatik, die Dogmatik allein zeigt ihnen zum geschichtlichen Christus den Weg. Sie führt sie von der Wirkung rückwärts auf die Ursache, von dem geglaubten und gepredigten Christus der Apostel zurück auf den erst werdenden, bruchstücklich bezeugten der Evangelien, und dessen Charakterbild bezeugt dann in seiner Zusammenstimmung mit der apostolischen Predigt, in seinem Eindruck vollster Wirklichkeit und Herrlichkeit sich selbst. — Diesen Weg als einen apologetischen in allen Ehren: daß er uns die Arbeit historischer Forschung ersetzen könne, ist eine Illusion. Hr. D. Kähler hat eine übertriebene Zuversicht zu seinem dogmatischen Fach, wenn er meint, dasselbe sei in dieser Weise berufen, die ganze Theologie, insonderheit die exegetisch-historischen Fächer zu bevormunden. „Aus den Zügen jenes Bildes, schreibt er, das sich den Seinigen in großen Umrissen hier, in einzelnen Strichen dort tief eingeprägt und dann in der Verklärung durch seinen Geist erschlossen und vollendet hat, — aus diesen Zügen schaut die Person des fleischgewordenen Wortes, des offenbaren Gottes uns an: das ist nicht versichernde Predigt, — das ist das Ergebniß haarscharfer Erwägung der Thatsachen, das ist das Ergebniß der sichtenden und prüfenden Dogmatik.“ Und wiederum: „Auch die Dogmatik hat Gegebenes festzustellen, wenn auch freilich nicht blos eine vergangene Wirklichkeit; sie ist recht eigentlich die Vermittlerin zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, um dieser das Unentbehrliche und Probehaltige aus jener zum Dienste zuzuwenden. Darum kommt an dieser Stelle der Dogmatik die Entscheidung zu, nachdem sie sich ernstlich und gründlich über die Leistungsfähigkeit der Geschichte unterrichtet hat.“ Man fragt sich erstaunt: wessen Dogmatik? Wer ist der Mann, der sich über die Leistungsfähigkeit der Geschichte so dogmatisch-unfehlbar unterrichtet

hat, daß die Geschichtswissenschaft vor seinem Urtheil die Hände sinken zu lassen hätte? Wenn es wirklich so läge, wie S. 18 behauptet wird — „Dogmatik ist Sache des Urtheils über Thatsachen, die jedem Christen zugänglich sind; die Geschichtsforschung dagegen erfordert eine langgeübte und breite Gelehrsamkeit", — woher käme es denn, daß der Consensus der modernen Dogmatik über die Person Christi auf der Linie von Biedermann bis zu Philippi um kein Haar breit größer ist als der Consensus der Leben-Jesu-bewegung auf der Linie von Strauß und Renan bis Steinmeyer und Nösgen?

Aber auch wenn wir das obige Urtheil über Christus als unfehlbares Urtheil „der Dogmatik" annehmen wollten (— ich für meine Person nehme es an, —) so würde uns doch die Dogmatik die Arbeit der historischen Theologie mit nichten ersetzen oder zu bevormunden haben. Zunächst darum nicht, weil unsre Zeit keine Lust hat, sich auf ihre wissenschaftliche Erkenntnißfrage nach Christo ausschließlich oder auch nur vorzugsweise von der Dogmatik Antwort geben zu lassen. D. Kähler mag es noch so sehr für die heutige Aufgabe des Dogmatikers halten, „den Gelehrtenpapst (?) der Historiker in seine Schranken zu weisen" (S. 26), er wird nichts daran ändern, daß unsere Zeit den empirischen, also im vorliegenden Falle den historischen Erkenntnißweg dem dialektischen, dogmatischen vorzieht. Was können wir denn auch grundsätzlich gegen diesen Zug unsrer Zeit haben? Christus gehört gerade so gut der Geschichte an als der Dogmatik, und von den Zeiten, da alle übrigen Wissenschaften und theologischen Disciplinen sich von der Dogmatik bevormunden ließen, können wir nur sagen: Vestigia terrent. Auch die beste Dogmatik kann uns in Betreff Christi nur unlebendige Formeln geben; mit denen ist uns nicht geholfen, wir wollen lebendige Anschauungen. Ist es nicht wiederum greifbare dogmatische Einseitigkeit, wenn D. Kähler S. 17 emphatisch ausruft: „Deßhalb treiben wir Verkehr mit dem Jesus unsrer Evangelien . . . weil er der offenbare Gott ist"? Jawohl, der offenbare Gott, aber doch noch etwas Mehreres: keine bloße Theophanie, von welcher Dorner mit Recht gesagt hat, daß sie uns weniger bieten würde als der Christus der Socinianer; sondern der Gottmensch, der Mensch, der versucht ist in allen Stücken gleich wie wir, doch ohne Sünde; denn wäre er das nicht, so wäre er unser Bruder und unser Heiland nicht. Daß er es aber ist, das kann die Predigt der Apostel und die auf ihr fußende Dogmatik mir zwar versichern und demonstriren, aber

in lebendiger Möglichkeit und Wirklichkeit vor Augen stellen kann mir's nur die Geschichte, die Lebensgeschichte Jesu. — Mit alledem will ich das Moment von Wahrheit, das in diesem dogmatischen Uebergriff liegt, nicht verkennen. Nicht nur ist die Hrn. D. Kähler anstößige Meinung, als müsse die Geschichte in unsrer Zeit an die Stelle des Dogma's treten, durchaus nicht die meinige, sondern ich bekenne auch offen, daß ich es nicht für möglich halte, die Geschichte Jesu zu schreiben ohne einen dogmatischen Standpunkt. Ich habe in meinem Buche von vornherein erklärt, daß der religiöse Glaube an Jesum mir der unentbehrliche Schlüssel zum wissenschaftlichen Verständniß seiner Person sei; — nur so, daß dieser Glaube der wissenschaftlichen Untersuchung vollkommen freie Hand lassen müsse, auf ihn die ehrliche Probe zu machen. Je mehr ich mich hierin dem Standpunkt meines verehrten Gegners verwandt weiß, um so überraschender ist mir seine „Warnungstafel" vor dem im Geschichtschreiber Jesu verborgenen Dogmatiker, vor dem „dogmatisirenden Regisseur hinter dem fesselnden Schauspiel des farbenreich gemalten Lebensbildes" (S. 14) gewesen. Wovor soll diese Warnungstafel warnen? Vor der „angeblich voraussetzungslosen Geschichtschreibung", die ich erklärtermaßen nicht treibe, oder vor der Christologie, auf welche meine Geschichtschreibung die Probe macht? Es wird wohl jeder gläubige Christ, der ein Leben Jesu schreibt, eine Christologie haben dürfen und müssen, die sich ihm aus seiner Geschichtsforschung über Christum ergeben hat oder an ihr erprobt. Und es wäre zu wünschen, daß jede Christologie, welche auf rein dogmatischem Wege gewonnen wird, die Probe, ob sie auch mit der geschichtlichen Erkenntniß Jesu stimme, nicht unterließe. —

Das alles wäre freilich vergeblich geredet, wenn richtig wäre, was D. Kähler zur anderweitigen, negativen Begründung seines dogmatistischen Standpunktes ausführt, — wenn eine Lebensgeschichte Jesu, wie die moderne Historik sie fordert und anstrebt, gar nicht möglich wäre. Da D. Kähler gerade nach dieser Seite hin, wie begreiflich, die Zustimmung ganz anders gearteter Standpunkte gefunden hat, so darf und muß ich um so mehr auf seine betreffenden Ausführungen eingehen. Dies ganze „hinter" den vorhandenen Quellen nach einem „sogenannten historischen Jesus Suchen", diese ganze Anwendung von Kritik, Combination und historischer Phantasie, um eine Lebensentwickelung Jesu herauszustellen, ist ihm widerwärtig, und er ermahnt namens eines wirklichen Bescheid-wissens um die

Quellen die Historik hier von vornherein zu verzichtender Bescheidenheit. Nun ist Bescheidenheit gewiß eine Zierde für jede Wissenschaft, nicht blos für die Historik: daß aber vorgängige Bescheidenheit jemals für irgend eine Wissenschaft die Quelle sonderlicher Fortschritte und Leistungen gewesen wäre, wüßte ich nicht; — dieselben entspringen vielmehr aus dem Muthe, sich von vornherein das Ziel möglichst hoch zu stecken, und die Bescheidenheit findet hinterher angesichts des Abstandes von Wollen und Vollbringen ihren richtigen Platz. Nun sind es wesentlich zwei Gründe, um derentwillen wir hier a priori an der Lösbarkeit der historischen Aufgabe verzagen sollen: die Unzulänglichkeit der Quellen, und die aller divinirenden und analogisirenden Behandlung spottende Einzigkeit Jesu. Was den ersteren Punkt angeht, so vernehmen wir aus D. Kähler's Mund Urtheile, wie wir sie sonst nur von der kritischen Linken zu hören gewohnt sind. Die Evangelien ständen so vereinsamt da, daß man ihren Inhalt für ein Phantasiebild der Gemeinde um's Jahr 100 halten könnte. Sie seien nicht mit Sicherheit auf Augenzeugen zurückzuführen; sie berichteten nur über den letzten, kürzesten Theil des Lebens Jesu; sie stellten zwei Grundformen dar, deren Verschiedenheit ein großes Mißtrauen gegen die Treue der Erinnerung erwecken müsse. Ich bedaure, daß ein positiver Theologe, aus trügerischem Sicherheitsgefühl in seiner dogmatischen Burg und aus Abneigung gegen die positive Quellenkritik, mit solchen wiederum halbwahren Urtheilen dem negativen Kriticismus Wasser auf die Mühle trägt. Wir sind über Jesum so glaubwürdig und so ausgiebig berichtet wie über irgend eine hohe Gestalt des Alterthums. Dem Satze D. Kählers: „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann" (S. 7), stelle ich entgegen, was Karl Hase, ein Mann, der doch wohl von historischen Dingen Bescheid wußte, über die dunkelste Zeit Jesu, die vielbeklagte Lücke zwischen Kindheit und öffentlichem Leben gesagt hat: „Als Historiker, der unbekümmert um den unbedeutenden Wechsel der Begebenheiten nur darzulegen hat, wie ein bedeutsames Leben sich gestaltete aus innerer Freiheit und äußerer Gelegenheit, habe ich Thatsachen genug, um diesem Amte zu genügen" (Gesch. Jesu, S. 228). Wenn man freilich mit einem „hinter den Evangelien zu suchenden historischen Jesus" von vornherein etwas Verwerfliches zu sagen meint, d. h. wenn man alle Evangelienkritik, alle Zuziehung anderweitiger Anschauungsmittel, alle Anwendung historischer Divination

ablehnt, wird man jenem Amte nicht genügen können, denn das alles gehört wesentlich zum Amte des Historikers. So wahr es ist, daß alle Geschichtsforschung „an den Quellen hängt", so bleibt es doch ihre eigenste Aufgabe, das wirkliche Geschehniß hinter den Quellenberichten aufzusuchen, denn diese sind ja immer nur bruchstückliche Abdrücke des thatsächlichen Vorganges, den es lebendig wiederzuerzeugen gilt. Und hiebei hat die Kritik wie die Divination ihr nothwendiges Recht, denn kein Quellenmaterial ist vollkommen oder vollständig; je besser man es aber zu befragen weiß, desto mehr Antwort gibt es. Allerdings gehen die Evangelien auf nichts weniger aus, als das zu schildern, woran einer wissenschaftlichen Lebensbeschreibung soviel liegt und was insonderheit bei dem gottmenschlichen Leben die Probe seiner wahren Menschlichkeit bildet, das allmähliche Werden Jesu; und doch hat die Geschichtsforschung keine Ursache auf die Erkenntniß dieses Werdens zu verzichten. Der Botaniker braucht nur einen Durchschnitt des ausgewachsenen Baumes, um das Gesetz seines allmählichen Wachsthums vor Augen zu haben, und die Evangelien bieten uns mehr als solch einen Durchschnitt. Sie enthalten, wenn auch keine Werdegeschichte, so doch die Spuren einer solchen, — nicht nur in der Erzählung aus dem zwölften Jahr, welche von dem sagenhaften Eingangskapitel des Lucas quellenmäßig abzutrennen mit nichten „Willkür" ist, sondern noch mehr in der Darstellung des epochemachenden Wendepunktes aus dem verborgenen ins öffentliche Leben. Sie enthalten selbst die von Kähler vermißten „Bekenntnisse Jesu" über die Art und Weise seines inneren Erlebens, wie die Gebete Matth. 11, 25 f. und in Gethsemane; sie enthalten in der Geschichte des kurzen öffentlichen Lebens vieles, was das unverkennbare Gepräge eines schon in der Jugend erworbenen geistigen Besitzes trägt. Daß nun beim Aufbau einer Lebensentwicklung auf diesen Grundlagen combinirt, analogisirt, psychologisirt werden muß, das ist ja wahr: es muß das bei jeder Lebensgeschichte geschehen; warum sollte es bei der Lebensbeschreibung Jesu verboten sein? Weil er einzig in seiner Art ist; weil in ihm sich Gott offenbart; weil wir also nicht blos ein geschichtliches, sondern auch ein religiöses Interesse an ihm haben, wie Kähler uns entgegenhält? Eigenartig ist jeder Lebensproceß, so daß es für den Darsteller die hohe Kunst gilt, sich in ihn zu versetzen: warum dies bei Jesu nicht möglich sein sollte, dessen heilige Eigenart auch wieder den Vortheil einer hehren Einfalt und sittlichen Durchsichtigkeit bietet, ist nicht einzusehen; —

in wen wir uns nach Gottes Heilsordnung einleben sollen, in den werden wir uns doch auch hineinzudenken vermögen. Und hat sich Gott in ihm geoffenbart, so hat er das doch gewiß nicht in der Form eines undurchdringlichen Geheimnisses gethan, was das Gegentheil von Offenbaren wäre; auch das Wort „niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater" ergänzt sich nach Matth. 16, 17 ebenso durch ein „Und wem es der Vater offenbaren will", wie der Parallelsatz vom Unerkanntsein des Vaters, und das „Wer mich siehet, siehet den Vater" setzt eine geistige Durchschaubarkeit des Sohnes voraus. Endlich, daß Jesus für uns noch mehr ist als eine geschichtliche Erscheinung, macht ihn doch nicht an irgend einem Theile un- oder widergeschichtlich, — das wäre Doketismus! — sondern macht ihn erst recht zur höchsten Erscheinung der Geschichte, also auch zum höchsten Gegenstande der Geschichtschreibung. Dieser höchsten Geschichtsgabe und -aufgabe gegenüber wiederhole ich in guter Zuversicht, was ich schon in der Vorrede zur zweiten Auflage dieses Buches wider diejenigen ausgesprochen habe, welche meinen, daß ein „Leben Jesu" nothwendig ein Torso bleiben müsse: „Ich glaube nicht, daß uns Gott die lebendige Anschauung gerade auf dem Punkt der Weltgeschichte hat versagen wollen, auf dem sie für uns am werthvollsten ist; es kommt nur darauf an, daß wir unsere Augen schärfen, aus den Materialien, die uns gegeben sind, immer mehr herauszulesen."

Aber die profanen Zuthaten! Und die ergänzende und gestaltende Phantasie! Wenn wir, um zu möglichster geschichtlichen Anschauung zu gelangen, zu den vom Neuen Testament dargebotenen Materialien auch das hinzunehmen, was Landes- und Volkskunde oder die neutestamentliche Zeitgeschichte uns bietet, so geschieht das nicht in der Meinung, als könne von daher der Heilandscharakter Jesu eine Ergänzung erfahren; das ist weder möglich noch nöthig. Sondern wir thun es, um zu diesem Heilandsbilde den lebendigen Hintergrund hinzuzubringen, den die ersten Leser der Evangelien von selbst vor Augen hatten, während er uns durch eine Zeitferne von zwei Jahrtausenden entschwunden ist. Seit wann ist es denn Sünde, über diese Kluft der Jahrhunderte eine Brücke der Vergegenwärtigung zu schlagen? Hr. D. Kähler entrüstet sich sehr über solche „ausmalenden Zuthaten", am meisten wenn, wie er sich ausdrückt, „die Christusnovelle die Kanzel besteigt". Ich weiß nicht, welche Prediger er damit meint, und bestreite nicht, daß das Aus-

malen des äußeren und inneren Lebens biblischer Personen übertrieben werden kann; aber wer in keuscher, taktvoller Weise die holzschnittartigen biblischen Zeichnungen zu farbigen Bildern werden läßt, nicht um seine Kunst zu zeigen oder die Gemeinde ästhetisch zu vergnügen, sondern um ihr die biblischen Bilder lebendig zu machen, den wüßte ich nicht zu tadeln. Abusus non tollit usum, heißt es auch hier, — sonst müßte schließlich auch der Apostel Paulus auf Kanzelnovellistik verklagt werden, weil er den Galatern „Christum vor Augen gemalt hat, als wäre er mitten unter ihnen gekreuzigt". — Allerdings, um solche Anschaulichkeit im ganzen Leben Jesu herzustellen, muß, wie D. Kähler richtig sagt, „eine gestaltende Macht über die Trümmer der Ueberlieferung kommen, die Einbildungskraft des Theologen", und das eben ist es, was ihm das äußerste „Unbehagen" erweckt. Daß wir „uns nicht begnügen mit einer bescheidenen rückschreitenden Analyse, sondern durch aufbauende Wiederherstellung des ins Dunkel gesunkenen Geschehens von der Richtigkeit unsrer Rückschlüsse überführen wollen", — mit andern Worten, daß wir nicht über die Lücken der evangelischen Geschichte langweilige Abhandlungen schreiben, sondern trotz dieser Lücken aus den Trümmern ein Ganzes herauslesen und herstellen, das durch innere Harmonie auf sich selbst die Probe macht, — das ist das Verfahren, welches der Vortrag mit allen Mitteln in Mißcredit setzen möchte. Und doch ist dies Verfahren, das ich meinestheils zumeist von Ernst Curtius zu lernen versucht habe, bei aller Geschichtschreibung nicht bloß grundsätzlich erlaubt, sondern, wenn dieselbe ihre Aufgabe voll-erfüllen will, geradezu geboten. Denn die Geschichtschreibung ist nicht bloß eine Wissenschaft, sondern auch eine Kunst; sie hat die Aufgabe, das Vergangene vor dem Geistesauge neu-geschehen zu lassen, also aus den bruchstücklichen Zeugnissen von demselben, nachdem sie sie wissenschaftlich untersucht hat, den ursprünglichen Vorgang lebendig wiederherzustellen. Das kann ohne Phantasie nicht geschehen, denn keine Kunst, und am wenigsten diese, ist möglich ohne Phantasie, welche als eine rechtmäßige Gabe Gottes mit Phantasterei nicht zu verwechseln ist. Selbstverständlich ist die Uebung dieser Kunst keine leichte; sie ist dem Mißgriff und Mißbrauch sehr ausgesetzt, und wer sie übt, hat andre darüber entscheiden zu lassen, wie weit es ihm gelungen ist, ihre Klippen zu vermeiden. Man zeige mir in meiner Darstellung des „Lebens Jesu" den Zug, der mit der Einzigkeit Jesu außer aller Beziehung, der von jedem

Anhaltspunkte in der beglaubigten Geschichte verlassen wäre; den Zug, welcher den Eindruck, den die Evangelien hervorrufen, störte, verletzte, anstatt ihn zu unterstützen, — mit einem Worte den Zug, der im Namen eines „sogenannten historischen Jesus den geschichtlichen, biblischen Christus verdeckte", und ich werde ihn tilgen. Aber allgemeine Verdächtigungen und grundsätzliche Verurtheilungen eines künstlerischen Verfahrens, weil es ein künstlerisches ist, muß ich ablehnen. Unfraglich hat die Kunst des Geschichtschreibers hier eine ähnliche Aufgabe wie die des Christusmalers, nur daß dem letzteren in der Ueberlieferung ungleich weniger Anhalt geboten ist. Hätte nun Lionardo, als er damit umging, sein großes Abendmahl zu entwerfen, sich mit einem Gelehrten von D. Kählers Stimmung berathen, so würde ihm dieser dargethan haben, daß es wegen des Mangels einer Tradition über das Angesicht des Herrn im Fleische und wegen der Unvergleichlichkeit seines auszudrückenden geistigen Lebens eine völlige Unmöglichkeit sei, ein rechtes Christusbild zu malen, und daß jeder Versuch dazu nur zu einem Zerrbilde führen könne, zu einer Entstellung, „Verdeckung" des lebendigen Christusbildes, welches das Glaubensauge zur Rechten Gottes erblicke. Glücklicherweise hat Lionardo keinen solchen kritisch-dogmatischen Berather gehabt; er hat sich mit seinem religiösen Gefühl und mit seiner künstlerischen Phantasie in den Charakter Jesu und den gegebenen Lebensmoment versetzt, und ein Christusbild geschaffen, das in seiner stillen Majestät und heiligen Gelassenheit seitdem Tausende erbaut und wohl Keinem das Gefühl historischer Unwahrheit zurückgelassen hat. Sicher sind wir Leben-Jesu-Schreiber keine Lionardo's; aber wenn wir auf unserem Gebiete denselben Weg einschlagen, den er auf seinem gegangen ist, so sollte man uns doch nicht nachsagen, daß wir uns auf einem „Holzweg" befänden. —

Viel eher als mit diesem dogmatistischen Uebergriff in das rechtmäßige Gebiet der historischen Theologie, darf ich hoffen mit den freundlichen und bescheidenen Bedenken mich zu verständigen, welche Prof. D. Hermann Schmidt gegen mich ausgesprochen hat in seinem Aufsatz über „Bildung und Gehalt des messianischen Bewußtseins Jesu" (Stud. u. Krit. 1889, 3). D. Schmidt ist von der Besorgniß getrieben, daß meine biographische Behandlung des Lebens Jesu, mit ihrem Bestreben eine innere Entwickelung nachzuweisen, „das Mysterium, welches der Glaube in Christo verehrt", bedrohe, und den bleibenden Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen ver-

wische. Schon durch die Ausmalung des zeit- und jugendgeschichtlichen Hintergrundes, wievielmehr durch die Zeichnung einer dem Durchbruch des messianischen Bewußtseins vorangegangenen religiösen Weltanschauung, scheint ihm der specifische Offenbarungscharakter des Lebens Jesu verdunkelt zu werden. Ich verkenne nicht, daß hier eine gewisse Verschiedenheit unsrer theologischen Standpunkte hervortritt: D. Schmidt geht von einem ausgeprägten Supranaturalismus aus, während für mich der Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus zu den überwundenen gehört, also die göttliche Offenbarung in Christo nicht über der idealen Natürlichkeit seines Lebens schwebt, sondern in derselben zu suchen ist. Von diesem Standpunkte aus erscheint mir das, was mein verehrter Kritiker gegen mein herzhaft biographisches Verfahren einwendet, als falsche Aengstlichkeit. Ist nicht gerade das die wundervolle Einzigkeit Jesu, daß Gott nicht blos in einzelnen hohen Augenblicken zu ihm redet, wie zu den Propheten, sondern allezeit und durch alles, durch Saat und Erndte und die Lilien auf dem Feld, durch Vater- und Muttermund, durch die h. Schrift und Ueberlieferung seines Volkes, aus denen er sich doch nur nimmt, was seinem innersten μονογενές entspricht? Und wenn nun jedenfalls in seinem Leben eine Zeit gewesen ist, in der er sich noch nicht als Messias gewußt hat, und doch auch diese Zeit keine religiös-leere gewesen ist, warum soll es denn nicht erlaubt sein, aus dem stillen Hintergrunde, auf dem nachmals seine Himmelreichslehre und sein Selbstzeugniß sich abheben, jenen seinen vorgängigen religiösen Bewußtseinsinhalt zu erschließen? Ueberhaupt, — ist es zugegeben und unbestreitbar, daß er eine menschliche und jugendliche Entwickelung gehabt hat (Luc. 2,52), was wäre das für ein „Mysterium seiner Person", welches eines über diese Jugendentwicklung gebreiteten „wahrhaft providentiellen Dunkels" bedürfte, um nicht verkürzt zu werden? Würde es denn etwa aufhören oder verringert sein, wenn seine Jugendgeschichte vor uns aufgedeckt läge? Mysterium und Offenbarwerden sind überhaupt keine einander ausschließenden, vielmehr einander fordernde Begriffe (Röm. 16, 25), und das Mysterium der Person Jesu bleibt ein unvergleichliches, auch und gerade wenn es — wie bei einer nicht mit uns Versteck spielenden Offenbarung selbstverständlich — uns immer völliger offenbar wird. Es ist das Mysterium des gotteinigen Menschen, das bereits in seiner einzigartigen Anlage metaphysisch begründet ist, ohne doch die idealen Schranken des menschlichen Wesens zu zer-

sprengen, und das dann in freier ethischen Entfaltung dieser Anlage zur Ausprägung des Heilands aller seiner unidealen Brüder gedeiht. Hierin liegt doch „bleibender Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen" genug: einen größeren zu verlangen, einen solchen, der auch den vollendeten Gläubigen gegenüber den Vorrang des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" überstiege, wäre nicht ein Plus, sondern ein Minus von Christenthum (vgl. Röm. 8, 29; 1 Kor. 15, 48. 49; 2. Kor. 3, 18). Ich habe nichts dagegen einzuwenden, wenn D. Schmidt die Einzigkeit dieses Gottmenschen durch das „wenn auch noch so vollendete rein religiöse Kindesverhältniß" nicht hinreichend ausgedrückt findet: dieselbe ist ja durch einen solchen Ausdruck immer nur von ihrer subjectiven Seite her beschrieben, nicht von der objectiven, nach welcher dem ideal-menschlichen Verhalten zu Gott auch die vollkommene Einwohnung Gottes in diesem Menschen entspricht. Nur wird damit, daß wir letzteres hervorheben, dem ersteren doch nichts real Anderes und Neues hinzugefügt, wie in der unvollkommenen, alten Zweinaturenlehre, die den Gottmenschen durch Addition von Gottheit und Menschheit zu Stande kommen lassen will: denn da der Mensch als solcher zur Gottgemeinschaft angelegt ist, so ist auch nur Der der Idealmensch, welcher diese Bestimmung schlechthin erfüllt, derjenige Mensch, in welchem die Fülle der Gottheit, mit Paulus zu reden, leibhaftig wohnt; — der gotteinige Mensch und der mensch-werdende Gott sind congruente Begriffe. Darum ist es meines Erachtens ein Denkfehler, ein verwirrender Nachklang jener Zweinaturenlehre, die mit aller ihrer Mühe doch nur einen halben Gott und halben Menschen herausbringt, wenn D. Schmidt hinter und über der idealen Menschlichkeit Christi immer noch ein X sucht, das nicht durchsichtig, nicht menschlich erkennbar und lebensgeschichtlich zu verstehen wäre, als wäre Gott in Christo doch nicht wahrhaftig und völlig Mensch geworden, als wäre der ideale Mensch nicht eben einzig dadurch idealer Mensch, daß er gotteiniger Mensch ist, daß er völlig in Gott lebt und Gott völlig in ihm.

Es sind insonderheit zwei Punkte in meiner Auffassung des Lebens Jesu, an denen D. Schmidt Anstoß nimmt: daß ich den Geburtsmoment des Messiasbewußtseins erst in die Taufe verlege, und daß ich den Gedanken des Opfertodes aus den Erfahrungen des öffentlichen Lebens erwachsen lasse. Was das erstere angeht, so beruft er sich auf mein eignes Anerkenntniß, daß schon der Zwölfjährige ein einzigartiges, nur bei völliger Sündlosigkeit erklärliches

Verhältniß zum himmlischen Vater bezeuge; dies Sohnesbewußtsein, urtheilt er, habe ihn nothwendig und unmittelbar auf eine entsprechende, einzigartige Bestimmung für die Welt führen müssen. Der Trugschluß liegt hier, wie mir scheint, darin, daß D. Schmidt sowohl das Sohnesbewußtsein Jesu, als auch die ihm entgegenkommende Messiasidee in einer geschichtlich unzulässigen Weise als fertige Größen behandelt. Ja, das Sohnesbewußtsein Jesu in jener Selbsterfassung und Vollentfaltung, wie es uns in dem Manne entgegentritt, hat das Bewußtsein eines einzigartigen Heilandsberufes für die Welt, hat die Aneignung der geistlich gefaßten Messiasidee zur nothwendigen Kehrseite, — die Taufgeschichte bezeugt das ja eben — aber es ist ein gänzliches Mißverständniß zunächst meiner Ansicht, dann auch wohl der Erzählung Luc. 2, 41 f. es in jener Ausprägung schon in den Zwölfjährigen hineinzudenken. Was der Zwölfjährige verräth, das ist ein reines Kindesgefühl zu Gott in aller Unmittelbarkeit und Naivität. Dies Kindesgefühl reflectirt nicht, wie D. Schmidt meint: also bin ich sündlos, also bin ich der einzig Sündlose in der Welt, also bin ich der Heiland einer sündigen Welt, der Messias: es fühlt sich in seines Vaters Hause daheim wie nirgends in der Welt, es ruht aber auch in Nazareth selig an dem Herzen des himmlischen Vaters; es fragt nicht, ob auch Andere so empfinden können, sondern ist heimlich und selig in sich. Was auf dies wunderbare Kindesgefühl sich unmittelbar aufbauen konnte, war nicht ein Messiasbewußtsein, sondern das Leben eines stillen, demüthigen Gottesknechtes, d. h. nicht, wie D. Schmidt mich mißversteht, des Messias, denn den bedeutet der deuterojesaianische „Gottesknecht" gar nicht, sondern des idealen Israeliten, des πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (Mth. 11, 29), der still und demüthig in den Schranken bleibt, die Gott ihm gesteckt hat, und bei allem Hoffen und Harren auf Gottes Reich und allem Vorgefühl eines Berufes für dasselbe, wenn es kommt, diese Schranken auch nicht mit eigenmächtigen Reflexionen überfliegt. Um so weniger aber konnte Jesus in dieser Lebenszeit sich als den künftigen Messias erfassen, als „Messias" gar kein festgeprägter, greifbarer Begriff war, den er hätte auf sich anwenden können. Ich habe an den betreffenden Stellen meines Buches hinreichend erinnert, wie weder bei den Propheten, noch in den Vorstellungen des Volkes zu Jesu Zeit die Messiasidee ein klarer Spiegel war, in den Jesus nur hätte hineinschauen dürfen, um sich selbst zu erkennen. Nicht einmal der persönliche Messias

ſtand ja im allgemeinen Glauben feſt, ſondern, wie das Buch Daniel zeigt, lediglich das Kommen des Himmelreiches mit Gericht und Errettung, und wenn die Idee des perſönlichen Meſſias allerdings vorherrſchte, ſo that ſie das allermeiſt in einer Ausprägung, die Jeſum nur zurückſtoßen konnte, in der Geſtalt des politiſch-aufrühriſchen Befreiers. So bleibt ihm die Meſſiasfrage ſowohl objectiv genommen wie in ihrer Anwendung auf ihn ſelbſt eine offene bis zu den Tagen, da die Gottesſtimme am Jordan das Nahen des Reiches verkündet, und ihm nun allerdings die Frage, wie er demſelben dienen dürfe, unabweisbar ſtellt. Sie treibt ihn zur Taufſtätte, — nicht damit der Täufer, ſondern damit Gott ſelbſt ſie ihm löſe, und in dem demüthigen Begehren der Aufnahme in das kommende Reich, in dem betenden Sich-zur-Verfügung-Stellen für den Dienſt deſſelben empfängt er die Gottesantwort: Du biſt es ſelbſt, durch den ich mein Reich bauen will; du biſt mein Sohn, wie im perſönlichſten, ſo im meſſianiſch-amtlichen Sinne. — Daß nun dieſes ebenſo offenbarungsmäßig-wunderbare als pſychologiſch wohlmotivirte Erlebniß in der That der Sinn der evangeliſchen Taufgeſchichte iſt, und nicht etwa blos die göttliche Weiſung, einen längſt erkannten Beruf nun endlich anzutreten, liegt in ihr ſelber doch klar ausgedrückt. Wie wäre denn die ins Herz Jeſu hineintönende Gottesſtimme „Du biſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“, eine Anweiſung, nun endlich zu handeln, oder gar eine Anweiſung, wie er *richtig* handeln werde? ſie iſt doch offenbar eine Selbſtvergewiſſerung Jeſu, die als ſolche vorausſetzt, daß er in dieſem meſſianiſchen Vollſinn, wie ihn die Verbindung von Pſalm 2, 7 mit Jeſaj. 42, 1 an die Hand gibt, ſich ſeitdem noch *nicht* als den Gottesſohn erfaßt gehabt. In entſcheidender Weiſe aber beſtätigt wird dieſe Auffaſſung des Tauferlebniſſes durch die Verſuchungsgeſchichte. Zwar meint D. Schmidt, dies Sich-zurückziehen Jeſu vor dem nach einem Meſſias begehrenden Täufer und Volke laſſe ſich gar nicht verſtehen, wenn ihm ſein Meſſiasthum eben erſt als neueſte Offenbarung zum Bewußtſein gekommen, wenn er über den Charakter des von ihm zu begründenden Himmelreiches nicht ſchon vorher klar geweſen. Gerade das Umgekehrte iſt das Natürliche und das Bezeugte. Gerade das Plötzliche, Ueberwältigende der Meſſiasberufung treibt in die Stille und Einſamkeit, um das ungeheure Erlebniß zu bewältigen und über die richtigen Folgerungen aus demſelben ſich klar zu werden; ſo wie auch Paulus nach dem überwältigenden

Erlebniß seiner Bekehrung zunächst die Stille und Einsamkeit Arabiens aufsucht. Wäre Jesus schon vorher über den Charakter des von ihm zu begründenden Reiches sich klar gewesen, so hätte er ein solches Bedürfniß der Zurückziehung nicht gehabt, und noch weniger hätten Versuchungen, verkehrte Wege zu gehen und ein Reich weltlicher Herrlichkeit zu begründen, jetzt erst ihm nahen können. Wäre Jesus, wie D. Schmidt will, seit Jahren seines messianischen Berufes gewiß gewesen, dann wären die versucherischen Fragen, die ihn jetzt umdrängen, für ihn längst gelöst gewesen, denn dann hätte die Auseinandersetzung seines Messiasbewußtseins mit den messianischen Volkserwartungen den wesentlichsten Inhalt seiner stillen Mannesjahre bilden müssen. Daß endlich die concreten Versuchungen, die Matthäus und Lucas in symbolischer Form uns vorführen, in der That den erst jetzt sich ihm aufdrängenden inneren Kampf mit der weltlichen Messiaserwartung bedeuten, und nicht die Fragen, welche nach D. Schmidt allein übrig geblieben sind, wie er an den Täufer anzuknüpfen, wie er seine ersten Schritte einzurichten habe, das kann wirklich keines Beweises bedürfen.

Hinsichtlich des anderen Hauptpunktes, des Todesgedankens Jesu, kann D. Schmidt sich nicht finden in die unserer positiven Theologie allerdings seither noch fremde Wahrnehmung, daß auch im öffentlichen Leben Jesu ein wirkliches Erleben, ein aus Erfahrung den Willen Gottes Lernen stattfinde. Und doch hat dieser von mir durchgeführte Gedanke nicht nur die Natur und Vernunft der Sache, sondern auch die Lehre heiliger Schrift für sich: daß Jesus, „obwohl Gottes Sohn, doch an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt habe", das besagt doch, daß er auch in seinem Heilandsberufe noch zu lernen, in einen von ihm nicht vorausgewußten Leidensentschluß sich zu schicken gehabt habe. Die Anstöße, die D. Schmidt hieran nimmt, sind mannigfalt und zum Theil sehr scheinbar, und doch keiner davon ist durchschlagend. Man könne sich einen Messias nicht denken, der sich als solcher wisse und doch seine Aufgabe immer erst im Detail erfahre. Und doch bezeugt Joh. 5 Jesus sich als solch einen Messias, dem der Vater alles, was er zu thun hat, „zeigen" muß, und „noch größere Dinge zeigen wird". — Wenn Jesus sein Leiden und Sterben nicht von Anfang in seinen Beruf eingerechnet habe, dann gehöre es auch nicht wesentlich zu seinem Beruf, und die nachmalige Apostellehre von der Heilsnothwendigkeit desselben habe in seinem Bewußtsein keinen hinreichenden Anhalt. Als wenn es darum

nicht wesentlich zum Amte eines Königs gehörte, einen sich als nothwendig herausstellenden Krieg zu führen, weil er denselben bei seinem Regierungsantritt nicht vorausgesehen hat; als wenn eine a posteriori, aus der Erfahrung erkannte Nothwendigkeit darum weniger Nothwendigkeit wäre, weil sie nicht a priori erkannt werden konnte. Erst mit der allmählichen Erfahrung der Tiefe menschlicher Verlorenheit konnte dem Erkennen des Heilandes der Preis der Erlösung sich feststellen. — Die Sündenvergebung und die Geistesmittheilung, zwei wesentliche Attribute des Reiches Gottes — meint D. Schmidt — seien doch erst durch Jesu Tod und Verklärung möglich geworden: wie habe er also ohne Voraussetzung dieser Ausgänge das Reich zu gründen unternehmen können? Gewiß sind beides wesentliche Gaben des Reiches Gottes, aber keineswegs im Voraus durch einen Opfertod des Messias bedingt. Die Sündenvergebung ist schon im A. T. Gottes unbegrenztes Majestätsrecht (Ps. 130), und die Geistestaufe von vornherein des Vorläufers Verheißung. Jesus verkündigt den „Gefangenen" Losgebung, den Bußfertigen Rechtfertigung, den verlorenen Söhnen eine unverlorene Liebe und Gnade des himmlischen Vaters ohne jede Bezugnahme auf sein Todesopfer; er setzt als unmittelbare Wirkung seiner Säemannsarbeit, seiner „Worte ewigen Lebens" ein Keimen des ewigen Lebens, d. h. des Lebens im h. Geiste schon zu seinen Lebzeiten voraus, — und er erfährt doch, daß erst kraft seiner Todeshingabe und seiner Verklärung den Seinen jene Vergebung schlechthin verbürgt und dies neue Leben zur durchgreifenden Macht werden kann. — Ein weiteres Bedenken ist: Jesus habe doch sein Volk unmöglich schon durch die vom Täufer erzielte Buße für tüchtig zum Reiche Gottes erachten können; er habe doch von Anbeginn wissen müssen, daß die erforderliche innere Umwandlung nur durch Hineinstellung des Volkes, der Menschheit, in ein neues Gnadenverhältniß zu Gott herbeizuführen sei und daß hiezu seinerseits eine persönliche Lebensvollendung erfordert werde, welche die in ihm beschlossene Gnadenmacht erst völlig entbände und das neue Gnadenverhältniß wahrhaft begründete und verbürgte. Gewiß hat Jesus jenes erstere von Anfang an gewußt: ebendarum nimmt er ja die Arbeit des Täufers seinerseits auf und vertieft die Bußforderung desselben zur Himmelreichsbedingung der Neugeburt (Joh. 3, 3. 5); aber das Letztere, das Bedingtsein durchgreifenden Erfolges durch seinen Tod *lernt* er gleichwohl erst aus dem Nichtdurchgreifen seiner Predigt und Lebensarbeit. Denn in ein neues

Gnadenverhältniß zu Gott objectiv hineingestellt ist ihm die Welt nicht erst durch sein Sterben, sondern bereits durch sein Erscheinen, durch das Herbeigekommensein des Gottesreiches; auch in seinem Vermächtnißwort von seinem „Bundesblute" wird ihm der neue Bund wohl durch sein Blut besiegelt, aber keineswegs erst gestiftet oder ermöglicht. — Wiederum meint D. Schmidt: aber das habe Jesus doch voraussehen müssen, daß sein Reich sich nicht einfach im Diesseits vollenden könne, sondern erst jenseits seines Todes in Erscheinung treten werde, zunächst in die Erscheinung einer mit dem Judenthum brechenden und die Heiden in sich aufnehmenden neuen Religionsgemeinde. Wir antworten: Mit nichten, — noch die schließliche Parusieweissagung setzt die vollendete Reichserscheinung zwar jenseits seines Todes, aber keineswegs „ins Jenseits", sondern ins irdisch-geschichtliche Diesseits, das dann durch Wunderthaten Gottes umgestaltet werden soll. Daß das jüdische Volk das ihm verheißene Heil in seiner Mehrheit von sich stoßen werde, war durchaus nicht von vornherein zu erwarten: nahm es dasselbe aber an, dann kam es zu gar keiner mit dem Judenthum brechenden ἐκκλησία Jesu, sondern das Volk war selbst die messianische Gemeinde der sich die Heiden anschließen konnten und die sammt ihrem Könige ohne Weiteres gekrönt werden konnte mit jener Herrlichkeit, die sich hernach auf die weltgerichtliche Parusie verlegt. Und damit haben wir in der That die ursprüngliche Perspective des öffentlichen Lebens Jesu: es ist die Perspective der Emmausjünger, daß aus diesem „Propheten, mächtig von That und Wort", schließlich der Messias der Herrlichkeit sich herausstellen und — ohne dazwischentretenden Tod — Israel erlösen werde. So konnte, durfte, mußte Jesus, von den Propheten herkommend, es von vornherein hoffen, — hoffen, daß wenn er das Volk vollends werde zugerüstet haben, die Stunde da sein werde, da ihn der Vater inmitten desselben erhöhen werde zum Könige seines dann durch hehre Wunderthaten in die Erscheinung tretenden Reiches (Joh 2, 4; 3, 14).[1]) Hernach, im mittleren Stadium seines Berufslebens, hat durch harte Erfahrungen, die in dem Schicksal des Täufers gipfeln, sich dieses Herrlichkeitsziel ihm allerdings schon weiter hinausgeschoben, während er andererseits das Reich Gottes als verborgenes, unscheinbares schon

[1]) Daß nach meiner Ansicht Jesus erwartet habe, hiezu mit neuen höheren Wunderkräften ausgerüstet zu werden, als mit denen er in der Taufe bereits ausgestattet war, ist ein Mißverständniß von D. Schmidt.

unter seinen Fußtapfen keimen sieht. Da beginnt er, wie Joh. 4, 35—37; Marc. 4, 26—29 zeigt, zwischen seiner Säemannsarbeit und seiner Erndtehoffnung zeitlich zu scheiden und einen dazwischenliegenden Abschied von seinem Werke ins Auge zu fassen: aber dieser Abschiedsgedanke, der auch in der Rede von dem hinwegzuraffenden Bräutigam hervortritt, ist noch nicht der Gedanke eines gewaltsamen Todes, in dem er seinem Werke zum Opfer fallen müsse. Dieser letztere Gedanke tritt naturgemäß erst ein mit der Erkenntniß, daß sein Volk als Ganzes ihn verwerfen werde, und mit ihm entfaltet sich dann als die nothwendige Kehrseite des bevorstehenden weltlichen Unterganges der Gedanke des Wiederkommens in Herrlichkeit und zum Weltgericht (vgl. Marc. 8, 31 mit 38). Wenn D. Schmidt für diese Wendung, die sich dem Gedächtniß der evangelischen Geschichte tief genug eingeprägt hat, die Spur eines den Uebergang bezeichnenden inneren Erlebnisses Jesu vermißt, so übersieht er, daß ich als solche Spur die Verklärungsgeschichte nachgewiesen habe, die nur so ihren Sinn gewinnt. Wenn aber D. Schmidt meint: so gut Jesus auch nach meiner Auffassung seinen Tod ein Jahr lang (richtiger: ein halbes Jahr) vor Augen gehabt, so gut könne er ihn auch die ganzen zwei bis drei Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit vor Augen gehabt haben, so ist das ein Trugschluß. Denn hätte er von Anfang an die Ueberzeugung in sich getragen, nur durch sein Sterben das Reich Gottes begründen zu können, so hätte seine ganze Wirksamkeit eine völlig andere Gestalt gewinnen müssen. Er hätte dann unmöglich so reden und handeln können, als wenn das Volk Israel sich, ebenso gut wie die Niniviten auf die Predigt Jona, auf seine Predigt, oder auch auf seine Wunder hin bekehren könne: und doch ist das die durchgängige Voraussetzung seiner öffentlichen Wirksamkeit. Andererseits hätte er wenigstens in seinen Jüngerbelehrungen die Heilsbedeutung seines Todes zu einem Hauptgegenstand seiner Erörterung machen müssen: er thut das aber so wenig, selbst von dem Zeitpunkt seiner Todesweissagung an, daß wir bei den Synoptikern kaum zwei prophetisch dunkle Andeutungen über jene Heilsbedeutung finden und daß die älteste apostolische Predigt zwar vom Tode Jesu als der Verschuldung des jüdischen Volkes, aber nicht vom Tode Jesu als der Begründung des Weltheils zu lehren wußte. — Damit haben wir die Hauptbeweise, auf die sich unsre Ansicht der Sache gründet, bereits angedeutet. Es seien noch zwei Specialzeugnisse für dieselbe hinzugefügt. Einmal das Wort Jesu über Jerusalem: Matth. 23, 37.

Es beweist positiv, daß sich Jesus mit der Hoffnung getragen hat, durch eine Gesammtbekehrung seines Volkes, insonderheit Jerusalems, das demselben drohende Untergangsgeschick abzuwenden. Daß aber auch dann, wenn ihm das gelungen wäre, seine Hinrichtung seitens der jüdischen Obersten möglich geblieben wäre, das ist eine ganz abstracte Behauptung von D. Schmidt, die jeder concreten, historischen Denkbarkeit entbehrt; einen von seinem Volke wahrhaft gläubig auf Händen getragenen Messias hätte der hohe Rath nicht ans Kreuz zu schlagen vermocht, noch weniger wäre sein Tod die Frucht der allgemeinen Gottentfremdung gewesen. Das andere Zeugniß ist das Gebet von Gethsemane, in welchem Jesus noch auf der Schwelle des Todes die Verschonung mit dem Todeskelche als möglich setzt. Was nach monatelangem Hineindenken in eine göttliche Nothwendigkeit im letzten Augenblicke ihm wieder fraglich werden konnte, das kann unmöglich die von Anfang mit Sternenklarheit und -festigkeit über seinem Berufsleben stehende Voraussetzung gewesen sein. — Und so wird auch hier nicht das Dogma die Geschichte zu besiegen, sondern das anerzogene dogmatische Vorurtheil vor der Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte sich zu beugen haben. —

Während bei D. Kähler und D. Schmidt dem Christus des Glaubens, wie ihre Dogmatik ihn versteht, der historische Jesus so oder so zum Opfer fällt, trägt dagegen eine jüngere Theologenschule kein Bedenken, dem vermeintlichen Jesus der Geschichte den Christus des Glaubens zum Opfer zu bringen. Ich muß mich begnügen, aus einer reichlicheren Literatur, auf welche allerseits einzugehen hier unmöglich ist, zwei charakteristische, in den geistesverwandten Kreisen lobend ausgezeichnete Schriften hervorzuheben, die von Lic. Baldensperger „das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit“ (1888. 2. Aufl. 1892), und die von Lic. Joh. Weiß „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ (1892). Nicht als hätte ich mich gegen kritische Angriffe derselben zu vertheidigen; — diese junge Schule zieht das Ignoriren meiner Arbeiten dem Kritisiren vor. So führt mich Baldensperger bei seiner Untersuchung des Namens „Menschensohn“ lediglich unter denen auf, welche denselben modernisirend im Sinne des Normalmenschen faßten; daß ich diese vor 27 Jahren vorgetragene Deutung in meinem „Leben Jesu“ ausdrücklich zurücknehme und in eingehender Weise durch eine wesentlich andere ersetze, bleibt völlig unberücksichtigt, sodaß ich schließen muß, der Verfasser habe mein Buch trotz einiger beiläufigen An-

führungen desselben gar nicht wirklich gelesen, sondern nur ein wenig darin geblättert. Desgleichen citirt Lic. Weiß zwar bei einem einzigen untergeordneten Anlaß meine Neutestamentliche Theologie, aber daß in derselben eben das Problem, über welches er schreibt, eingehend erörtert, und der Knoten, den er gewaltsam zerhaut, friedlich gelöst wird, davon erfährt der Leser kein Wort. Diese geflissentliche Einseitigkeit des jüngsten theologischen Fortschritts möchte nun hingehn, wenn sie sich nicht auch am höchsten Gegenstande aller Theologie, an der Erscheinung Jesu, in geradezu karikirender Weise bethätigte. Beide Schriften laufen darauf hinaus, Jesum behufs seines geschichtlichen Verständnisses möglichst in die Schranken von Zeitvorstellungen einzuschließen, auch auf die Gefahr hin, ihn zum phantastischen Schwärmer zu stempeln. Daß man ihn damit aber nicht erklärt, daß man der Ewigkeitswirkung, die heute wie damals von ihm ausgeht, die zeitliche Ursache, aus der sie verständlich werden soll, auf diese Weise entzieht, anstatt sie ihr nachzuweisen, das begreift die junge Schule in ihrem allein-wissenschaftlichen Specialismus nicht; sie kann im Leben Jesu den Wald vor Bäumen nicht sehen.

Was zunächst die Baldensperger'sche Schrift angeht, so will sie Jesum aus seinem Zusammenhang mit der zeitgeschichtlichen Apokalyptik historisch begreifen. Nun hat gewiß das Bemühen, den zeitgeschichtlichen Boden, auf dem Jesus steht und geht, auch nach dieser Seite hin aufzuhellen, seinen gemessenen Werth; aber wer den Eingebornen vom Vater aus der jüdischen Apokalyptik herzuleiten meint, der sucht den Lebendigen bei den Todten; — er findet vielleicht einige Linnen, die er getragen und in seiner Verklärung abgestreift hat, aber nimmer Ihn selbst. Baldensperger meint dem immer deistischer werdenden pharisäischen Nomismus gegenüber in der Apokalyptik des Danielbuches und seiner Nachzügler die specifisch religiöse Richtung des damaligen Judenthums zu entdecken, welche eben als solche dem tiefverwandten, tiefreligiösen Innenleben Jesu das Räthsel seiner Bestimmung gelöst und ihn dahin geführt habe, sich in der Jordantaufe als den von seinem Volke ersehnten Messias zu erfassen. So habe sich die Duplicität des in den Synoptikern vorliegenden Evangeliums Jesu ergeben, die Zwiefältigkeit eines künftigen Reiches sichtbarer Herrlichkeit, und eines schon gegenwärtigen des inneren Gottesfriedens, — ersteres der Apokalyptik entnommen, dieses dem tieffrommen eignen Gemüth. Dies innerliche Reich des Gottesfriedens habe Jesus herzustellen gesucht als Vorbedingung jenes

Reiches der Herrlichkeitserscheinung: aber das Nichterscheinen des letzteren und der dadurch ihm sich aufdrängende Zweifel an seiner Messianität hätten ihn dem Tode entgegengetrieben, hinter dem er in seiner erhofften Parusie die Wahrhaltung seines Messiasthums erblickt habe. So wird zur Springfeder des Lebens Jesu eine schwärmerische Phantasterei, ein Glaube an das Unmögliche, nie Wirklich-werdende, und die Christenheit hat ihren Christus gründlich zu corrigiren, um sich noch nach seinem Namen nennen zu können. Aber auch hievon abgesehen, ist die Baldensperger'sche Construction in ihren beiden Unterlagen falsch. Die jüdische Apokalyptik ist dem pharisäischen Nomismus gegenüber gar nicht die specifisch-religiöse Richtung des Judenthums. Das Pharisäerthum, das überdies die Messiashoffnung gar nicht ausschloß, war ebenso im weiteren Sinne religiös wie die Apokalyptik, denn es entsprang dem eifrigen Bemühen Gotte wohlzugefallen und seines Erbes theilhaftig zu werden. Im eigentlichen Sinne religiös, d. h. Ausfluß des Herzensdranges nach dem lebendigen Gott war aber auch die Apokalyptik nicht; vielmehr war sie, wie Baldensperger selbst einräumt, bei aller ihrer Transscendenz im Innersten sinnlich gerichtet, — sie ersehnte von der übersinnlichen Welt nicht weniger und nicht mehr als eine äußere wunderbare Glanzepoche des Volkes. Eben darum ist die ganze Anziehung, welche diese Apokalyptik für Jesu „tiefreligiöses Gemüth" gehabt haben soll, eine Illusion, ein hinter den dehnbaren Begriff „Religiös" sich versteckendes Quid pro quo; wäre die messianische Idee nicht ein wesentliches Element jener ächten in den Propheten und Psalmen waltenden Frömmigkeit gewesen, sie hätte nie die Seele Jesu zu erfüllen vermocht. Aber noch größer ist die andere Illusion, als wenn zum Verständniß Jesu mit den Kategorieen eines „vorwiegend frommen Gemüthes", einer „einzigartigen religiösen Anlage" auszukommen wäre. Tiefreligiöse Gemüther gab es auch sonst in Israel, und einzig in ihrer Art ist die religiöse Anlage auch eines Paulus: warum hat kein Frommer in Israel, Jesum ausgenommen, je im Spiegel der messianischen Weissagung sich wieder erkannt? Weil je tiefer die Religiosität ging, um so tiefer auch das Gefühl jener Kluft zwischen Gott und Menschenherz, welche in dem Gegensatz von Heilig und Sündig ihren Grund hat. Hat Jesus in seiner tiefen Religiosität von dieser Kluft nichts gewußt, hat er — wie Baldensperger doch annimmt, nichts als Gottesfrieden in sich empfunden, „Gott in sich leben gefühlt" und von da aus den Trieb

entnommen, seinen heilsbedürftigen Brüdern zu helfen, so kann auch jenes Trennende zwischen Ihm und Gotte nicht vorhanden gewesen sein; so ist er nicht blos ein tiefreligiöses Gemüth, sondern auch der Sündlose unter den Sündern gewesen. Und ebendamit kommen wir auf eine Eingeborenheit, eine Metaphysik seiner Person, welche zu beseitigen der ganze Baldensperger'sche Versuch angestrengt ist, auf eine Gottgemeinschaft Jesu, die ihm für seine Selbsterfassung und Selbstmittheilung ganz andere Quellen eröffnete als die jüdische apokalyptische Literatur, und deren Leuchte ihn auch bei seinem Todesgedanken und seiner Parusieweissagung nicht verlassen haben wird.

Der hier behauptete apokalyptische Charakter des Evangeliums Jesu wird noch einseitiger behauptet in der Schrift des Lic. J. Weiß. Während Baldensperger wenigstens ein gegenwärtiges Reich des inneren Gottesfriedens als Kern der Predigt Jesu stehen läßt, ist nach Lic. Weiß die Reichsidee Jesu überhaupt apokalyptisch, rein eschatologisch. Das Reich Gottes in Jesu Predigt ist nach ihm die nahe bevorstehende neue Weltgestalt, welche Gott durch außerordentliche Thaten herstellen wird, eine neue Welt, in der die Frommen allerdings Gott schauen und engelgleich sein, vor allem aber der Freiheit von allen Uebeln, deren Vater der Satan ist, insonderheit dem Uebel der Römerherrschaft sich erfreuen werden; in der sie an Gottes Tische im eigentlichen Sinne von neuem das Gewächs des Weinstocks trinken, indeß die Gottlosen in einem Feuerofen, „der kein Bild ist", sei's vernichtet werden, sei's ewige Qual leiden. Dies Reich hat Jesus natürlich noch nicht als gegenwärtig verkünden können: wenn er in seltenen Fällen wie Matth. 12, 28; Luc. 17, 21 das Reich Gottes einmal als gegenwärtig setzt, so thut er das „paradoxer Weise", um die Pharisäer zu „verblüffen", und nicht in dem Sinne, daß dasselbe bereits in seiner Jüngergemeinde sich verwirkliche, sondern daß es in Jesu Siegen über den Satan, in seinen von ihm selbst ganz mythologisch aufgefaßten Dämonenaustreibungen bereits anhebe. Abgesehen von dieser anhebenden Ueberwindung Satans, in welche Jesus den wesentlichen Sinn seines Erdenlebens gesetzt hat, ist seine Thätigkeit nur eine vorbereitende, und will auch weiter nichts sein: er predigt das künftige Reich als nahendes, und als Zurüstung zu demselben eine Gerechtigkeit von wesentlich negativ-asceticschem Charakter, Weltverachtung, Geringachtung der natürlichen Güter, Verhältnisse und Ordnungen, und ein geduldig gläubiges Harren auf das, was nicht er, sondern nur Gott herbeiführen kann,

und dessen Verzögerung er selbst schmerzlich empfindet. Er erblickt den Grund dieser Verzögerung in der Unempfänglichkeit des Volkes, deutet seinen drohenden Tod in ein „Lösegeld" für diese Volkssünde um, und hofft von der Wirkung dieses Lösegeldes die baldige Ermöglichung seiner Wiederkehr aus dem Himmel, kraft deren ihn Gott erst zum „Menschensohn", d. h. zum Messias machen wird, der er auf Erden noch nicht gewesen. — Wer diese neueste Construction des Lebens Jesu aus religiösem Gesichtspunkt überblickt, wird vielleicht finden, daß selbst Strauß uns mehr religiös-sittlichen Gehalt desselben übrig gelassen hat. Erstaunlich, daß aus diesem apokalyptischen Schwärmerthum, welches die Curirung einiger Geisteskranken für die Anfänge einer niemals eingetretenen Weltumwandlung hielt, jenes religiöse System hervorgegangen ist, welches wir Christenthum nennen. Es muß das hauptsächlich das wunderbare Verdienst des Apostels Paulus gewesen sein, von dem man nur nicht begreift, wie er in jenem apokalyptischen Propheten, der selbst mit dem „Selig die nach Gerechtigkeit Hungernden" nur die Sättigung mit der an den Römern zu erlebenden göttlichen Strafgerechtigkeit, und mit dem Spruch von der Wiedergeburt nur die physische Umwandlung der das apokalyptische Reich Erlebenden gemeint hat, jene tiefe Befriedung eines erschrockenen Gewissens und die Macht eine innerlich neue Creatur zu werden, hat finden können. Erzielt wird jene aller historischen Vernunft spottende Verkrüppelung des Lebens Jesu durch eine Exegese und Kritik von seltener Willkürlichkeit. So heißt „der, welcher der Kleinste ist im Himmelreich" nicht etwa der geringste Bürger des erschienenen Reiches, sondern der, welcher in dem noch nicht erschienenen, wenn es erscheint, der Geringste wäre. Die Stelle Matth. 11, 12 „Seit den Tagen Johannis bis hierher läßt das Himmelreich sich erzwingen, und die Gewalt-anwendenden erhaschen es" kann „durchaus nur in tadelndem Sinne verstanden werden", und dieser Tadel der Ungeduldigen soll nun das logische Bindeglied sein zwischen der Größe der mit Johannes begonnenen Epoche und der kindischen Kleinheit des sie erlebenden Geschlechts! Luc. 17, 20 darf nicht übersetzt werden „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden", sondern es kommt nicht so, daß man den Zeitpunkt berechnen kann: das ist dann der logische Gegensatz zu dem: Es ist mitten unter euch. Wenn Jesus sich des Menschen Sohn nennt, der nicht habe, wo er sein Haupt hinlege, auf Erden Sünden vergeben könne, ein Herr des Sabbaths sei u. s. w., so will er damit nicht

etwas sagen, was er ist, sondern was er im Zukunftsreiche erst werden wird, — „ich, der ich im zukünftigen Reiche der danielische Menschensohn sein werde, aber gegenwärtig noch nicht bin". Redet er Matth. 20, 28; 26, 28 von seiner Lebenshingebung für viele, so sind darunter ja nicht seine Jünger zu verstehen, obwohl Paulus und vielleicht Lucas das ὑπὲρ πολλῶν mit ὑπὲρ ὑμῶν wiedergeben, sondern es ist das ungläubige Volk gemeint, — wiewohl, so wird naiv hinzugesetzt, hierbei an das alttestamentliche Bundesopfer gedacht wird, das den Bundesgenossen als solchen gilt. Das sind doch Exegesen, die man nur anzuführen braucht, um sie abzuthun. Besonders groß aber ist diese exegetische Methode in der materialistischen Fassung prophetischer Bildworte, einer geschmacklosen Liebhaberei, die der Verfasser auch mit anderen Mitgliedern der jungen kritischen Schule theilt. Wenn der Spartaner Leonidas zu seinen Todesgefährten sagt: Heute Nacht werden wir bei Pluton speisen, so zweifelt niemand an dem poetischen Charakter der Rede; aber wenn Jesus am Abschiedsabend zu seinen Jüngern im Blick auf ein seliges Wiedersehen sagt: Ich werde hinfort von diesem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es neu mit euch trinken werde in meines Vaters Reich, so darf man ihm nicht so viel Geist zutrauen wie jenem Sparterkönig, sondern muß seine Rede geistlos-sinnlich deuten, obwohl man weiß, daß ihm die Auferstandenen nicht mehr Wesen von Fleisch und Blut waren, die da freien und sich freien lassen. Ehedem rechnete man es zu den Elementen der Hermeneutik, zu wissen, daß die höchste religiöse Anschauung nur in Bildern reden kann; heute wird die Materialisirung der geistlichen Bildrede exegetisches Princip. — Dieser jungen Hermeneutik stellt sich die jugendlich kühne Kritik ebenbürtig zur Seite, um im Handumdrehen mit allen Zeugnissen der Reichsgegenwärtigkeit in Jesu Lehre aufzuräumen. Das Matthäusevangelium darf vorweg dafür nicht angerufen werden; das ist, wie Pfleiderer „bewiesen" hat, das späteste von allen Evangelien, von paulinischen und nachpaulinischen Begriffen beeinflußt. Der Ausdruck „Himmelreich" hat nicht in der apostolischen Spruchsammlung gestanden; Beweis dafür ist das nackte Citat Matth. 12, 28; — daß der Ausdruck in einer ganzen Reihe von Stellen vorkommt, die Matthäus jedenfalls aus der Spruchsammlung hat, kümmert uns nicht. Der Eingang so vieler Gleichnisse „das Himmelreich (oder Reich Gottes) ist gleich" . . . . „kann für unsre rein-geschichtliche (!) Betrachtung nicht bindend sein"; denn

bei vielen anderen Parabeln fehlt diese Einleitung und manche so eingeleiteten können nur „mit Mühe" auf das Reich Gottes bezogen werden. Damit sind denn sämmtliche Himmelreichsgleichnisse für die Frage nach der Reichsidee Jesu aus der Welt geschafft, auch z. B. das vom Senfkorn, welches vielmehr vom Evangelium handeln wird; daß das Evangelium nie, wie das Reich Jesu, in seiner Urerscheinung minimal war und sich baumartig ausgewachsen hat, macht keine Sorge. So fliegen rechts und links die Spähne von der evangelischen Ueberlieferung, indem der Kritiker sich seinen gewaltsamen Weg bahnt; auch die erste Bitte des Vaterunser — vernehmen wir beiläufig — ist unächt; sie ist ja „nur eine huldigende liturgische Eingangsformel".

Sofern eine in dieser Manier begründete These überhaupt einer Widerlegung bedarf, ist die Weiß'sche von dem einseitig eschatologischen Charakter der Reichsidee Jesu schon dadurch widerlegt, daß selbst dieser unverfrorene Kriticismus die Idee des gegenwärtigen Reiches aus der Lehre Jesu nicht hat wegschaffen können: Matth. 12, 28; Luc. 17, 21. Diese Idee liegt aber ungleich reichlicher vor, so reichlich und so wenig blos im Sinne jener mythologischen Anfangssiege über den Satan, vielmehr im Sinne religiös-sittlicher Heilsmacht und Heilsgegenwart, daß man eher in Verlegenheit ist die Belegstellen dafür auszuwählen als sie zu finden. Sogleich von Weißens correlater Behauptung, Jesus bezeichne sich nie als den Bringer des Reiches Gottes, ist ja das volle Gegentheil wahr: er bezeichnet sich so oft als den Bringer des Reiches Gottes, als er sich des Menschen Sohn nennt; denn so gewiß der danielische Menschensohn das Sinnbild des vom Himmel kommenden Reiches der Heiligen ist, so gewiß hat Jesus, so oft er sich mit jenem symbolischen Namen bezeichnete, sich als den Träger des Himmelreiches, als den Bringer des Reiches Gottes darstellen wollen. Aber er thut's auch in anderen Formen: wie könnte er sein Zusammenleben mit den Seinen als Hochzeitsfest und sich selbst als den Bräutigam bezeichnen, wenn ihm diese Tage nicht die Tage der Erfüllung und die Gegenwart des Reiches nicht in seiner Person gegeben wäre? Oder wie wäre die Behauptung, Jesus wisse sich nicht als den gegenwärtigen Messias und sein Thun nicht als messianisches, sondern nur als vorbereitendes, aufrecht zu erhalten gegenüber der Antwort, die er auf die Zweifelsfrage des Täufers gibt „bist du, der da kommen soll?": „Gehet hin und saget Johanni wieder, was ihr sehet und höret!" Aber wir

haben noch formellere Zeugnisse für das gegenwärtige Reich. Von den Gleichnissen vom Schatz im Acker, von der köstlichen Perle gibt Lic. Weiß selbst zu, daß sie auf das Reich Gottes als höchstes Gut gehen; er meint nur, dasselbe sei darin als ganz fernes gezeichnet: es ist gezeichnet als so nahe, daß es dem grabenden Manne zu Füßen liegt, daß es in der Gegenwart nicht blos gesucht, sondern auch gefunden und durch vorbehaltlose Hingabe zu eigen gewonnen werden soll. Vom Senfkorngleichniß haben wir schon gesprochen; das künftige Reich entfaltet sich nicht wie ein Senfkorn, wohl aber das gegenwärtige, dem Erdenschooß der Weltgeschichte eingesenkte. Aber auch das erste aller Gleichnisse, die Säemannsparabel, obwohl sie die Eingangsformel „das Himmelreich ist gleich" nicht hat, ist nach der übereinstimmenden Aussage der drei Synoptiker Enträthselung der „Reichsgeheimnisse", stellt also dar, wie das Reich Gottes durch die Predigt Jesu den Herzen nahe gebracht wird und in denselben schon jetzt Wurzel fassen, wachsen und Frucht bringen kann. Dem allen gegenüber hätte sich Lic. Weiß auf die zahlreichen Stellen, in denen Jesus das Reich allerdings als noch künftiges setzt, nur dann steifen dürfen, wenn zwischen der Idee des künftigen und der des gegenwärtigen Reiches die Vermittelung fehlte: nun aber liegt dieselbe in einleuchtendster Weise vor, und diese vorliegende Lösung des von ihm behandelten Problems, auf die ich in meinem „Leben Jesu" und noch eingehender in meiner „Neutestamentlichen Theologie" aufmerksam gemacht habe, hat er in unbegreiflicher Weise ignorirt. Wenn Jesus in der höchst instructiven Stelle Marc. 10, 15, die J. Weiß, wenn ich nicht irre, ganz übergeht, das Geheimniß des Reiches Gottes in das Wort zusammenfaßt: „Wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, der kommt nicht hinein", so bezeichnet er damit in classischer Weise das Verhältniß, in welchem ihm das gegenwärtige Reich zum zukünftigen steht: gegenwärtig ist das als Heilsmacht zu uns gekommene, das wir in uns aufnehmen müssen: künftig ist es als Entfaltung dieser himmlischen Potenz zum Herrlichkeitsreiche, welches uns in sich aufnehmen soll. Aber nicht nur hier, sondern ebenso in den Gleichnissen vom Saatfeld (Marc. 4, 26—29), vom Netz (Matth. 13, 47—50), vom großen Gastmahl Luc. 14, 16—24; Matth. 22, 1 ff. hat Jesus das Zusammengehörigkeits- und Wechselseitigkeitsverhältniß des gegenwärtigen und des künftigen Reiches dargelegt: jetzt ist es Aussaat, einst ist es Erndte; jetzt ist es Weltmission, einst ist es Weltgericht; jetzt ist sein Gnaden-

tisch gedeckt und es gilt zu kommen und sich an ihn zu setzen, — dann wird der Genuß desselben anheben und in Ewigkeit dauern. Und das sind nicht gelegentliche, paradoxe Einfälle Jesu, — es ist so sehr der Herzschlag seiner ganzen Himmelreichslehre, daß wer denselben nicht vernimmt, von dieser überhaupt nichts versteht. Eben diese Wachsthümlichkeit seines Reiches, sein innerlicher, geistlicher Anfang, aus dem die herrliche Vollendung sich organisch entfalten soll, ist ihm das eigentliche μυστήριον τῆς βασιλείας, das er in den mannigfachsten Bildern den Jüngern klar zu machen nicht müde wird. Allerdings, in die Jüngergemeinde geht die Idee des gegenwärtigen Reiches nicht auf; sie hat ihre Wirklichkeit vor allem in Ihm selbst, sie ist die in ihm sich zur Welt herabneigende Gottesgemeinschaft, die von ihm aus dann allerdings in den Seinen Gestalt gewinnt. So liegt in dieser Idee die eigentliche Heilslehre Jesu, von der aus dann auch auf seine Gerechtigkeitslehre ein ganz anderes Licht fällt als das gründlich entstellende, negativ-ascetische, das Weiß darauf wirft; gerade in der gegenwärtigen Darbietung des Reiches ist Jesus Erlöser, Heiland der Mühseligen und Beladenen schon jetzt, und Bürge ewiger Seligkeit für die künftige Welt; so daß, wer diese Idee aus seiner Lehre streicht, seinem Evangelium das Herz ausbricht. — Das hat nun Lic. Weiß, wie Eingang und Schluß seines Schriftchens zeigt, allerdings nicht gewollt; ebendarum hoffe ich auch, daß er einmal auf diese übereilte und unreife Jugendarbeit selbst bedauernd zurückblicken wird. Ich würde mich auch bei derselben hier nicht verweilt haben, wenn nicht von ihr wie von der Baldensperger'schen in einem gewissen Kreise ein Aufhebens als von neuen Bahnbrechungen gemacht würde, das in keiner Weise sachlich begründet ist. —

Wenn man sich die ganze Zerfahrenheit unserer heutigen Theologie vergegenwärtigen will, so muß man nur von Baldensperger und Joh. Weiß übergehen auf die letzte und umfassendste Neuigkeit auf dem Gebiete des Lebens Jesu, die ich zu berühren habe, zu Rösgens „Geschichte Jesu Christi". Da haben wir, allerdings unter Vermeidung des modernen und ketzerischen Namens, das was man seit Schleiermacher ein „Leben Jesu" nennt, und zwar vom orthodoxesten Standpunkt aus geschrieben, der heutzutage in einer deutschen theologischen Facultät menschenmöglich ist. Orthodox in der zwiefachen Beziehung, welche hier in Betracht kommt, hinsichtlich der christologischen Idee, welche für den Verfasser selbstverständlich die

chalcedonensische Zweinaturenlehre ist, und hinsichtlich der buchstäblichen Schrifteingebung, welche zwar nicht förmlich behauptet, aber mittelst Ausschließung aller historischen Kritik wahrgehalten wird. Nun, es ist gut, daß einmal von diesen beiden Voraussetzungen aus der Versuch eines wissenschaftlichen „Lebens Jesu" gemacht worden ist: man komme und sehe, wie er ausfallen mußte. Was zunächst die christologische Idee angeht, so würdige man den Zusammenhang folgender wörtlich aus Nösgens Darstellung entnommenen Sätze. „Das Kindeswort (des Zwölfjährigen) sprach das Bewußtsein aus, daß Gott im Unterschiede von, und im Gegensatze zu denen, welche ihn als ihr Kind mit Schmerzen gesucht zu haben bekannten, sein Vater sei", — also das Bewußtsein physischer Gottessohnschaft und jungfräulicher Geburt. „Da jetzt dem Knaben von innen heraus das Geheimniß seiner Person sich erschlossen hatte, so mußten Maria und Joseph damit auch für sich die Stunde gekommen erkennen, ihn mit den früheren Gottesoffenbarungen betreffs seiner bekannt zu machen", — also ihm menschlich zu eröffnen, was er göttlich schon wußte. „Von nun an mußte er sich ebenso gewiß, wie er sich nach allem als Mensch und Davidssohn gefühlt und gewußt hatte, auch als Gottessohn wissen. Seitdem konnte er nun auch nicht mehr über seines Vaters Absicht bei seiner Sendung in die Welt ungewiß sein: der ihm gewordene Messiasberuf mußte ihm dadurch ebenfalls mit vollster Klarheit vor die Seele treten" (S. 126). Man wundert sich nur über dies Seitdem, denn was konnte die menschliche Mittheilung der Eltern einer von Innen gekommenen göttlichen Bewußtseinsgewißheit hinzuthun? Aber es sei darum, daß eine doppelte Gewißheit besser ist als eine einfache: jedenfalls wird es nun keiner dreifachen bedürfen. Aber nein, — da ja in der Taufe dem in sich fertigen Gottessohne nichts Reelles gegeben werden kann, so bleibt für dieselbe nichts übrig als eine abermalige Vergewisserung: „Jesus, heißt es vom Dreißigjährigen, bedurfte als Mensch, um seines Selbstbewußtseins als Gottessohn und seiner Sendung vom Vater vollkommen gewiß zu sein, eine solche Bezeugung vom Vater gerade in diesem Augenblick"; es wird ihm „vom Vater bestätigt, daß er sich über sich selbst und seinen Beruf nicht getäuscht hatte", — getäuscht über ein in ihm von selbst erwachtes gottheitliche Bewußtsein! Man wird gestehen müssen, daß wenn es in göttlichen Dingen eine Logik gibt, diese Vergewisserungen von vorhandenen Gewißheiten, diese Bestätigungen, daß göttliche Bewußtseinsthatsachen

nicht täuschen können, so in infinitum fortgehen müßten. Aber wo der Laie vielleicht nur Unsinn findet, entdeckt der Theologe Princip; die Gewißheit hat immer nur der Gottessohn, während der Menschensohn immer von neuem der Vergewisserung bedarf. Daß damit Jesus zum innerlich widerspruchsvollen Doppelwesen wird, zu einem Wesen, das dasselbe zugleich weiß und nicht weiß, das zugleich innerlich fertig und werdend ist, das thut ja nichts zur Sache; ist doch damit das orthodoxe Dogma gerettet, und das Dogma muß ja die Geschichte besiegen. Im selben Style des inneren Widerspruchs geht's dann weiter: „Der Weg, der durch äußere Entbehrung und stillen ausharrenden Gehorsam zu seiner künftigen Herrlichkeit ihn führen sollte, war von ihm angetreten. Wie hätte ihn als Menschen da nicht ein Gefühl des Bangens überkommen sollen? Nothwendigerweise blieb zunächst jenes selige Sichwissen als den geliebten Sohn des Vaters im Himmel das vorherrschende und überragende. Jene Ueberströmung aber mußte sich im Inneren des Menschensohnes fühlbar machen, so bald als, wie es nach dem Gesetz seines menschlichen Seins und Werdens sein mußte, die zuerst überwiegende ruhiger ward, und damit alles Leidentliche am Menschen, wie auch der leibliche Hunger von ihm wieder empfunden ward. Mit diesem Augenblick mußte aber zugleich auch jenes Bangen um so mehr Anlaß zur Versuchung werden, als Jesus sich so eben seiner Gottessohnschaft und damit seiner göttlichen Kraft im vollsten Maaße bewußt geworden und gewesen war . . ." Man sieht, nach D. Rösgen verhält sich das Göttliche und das Menschliche in Jesu wie Ebbe und Flut; wenn die eine kommt, muß die andere gehen. Und dieses Schaukelsystem soll nun die Einigung des Göttlichen und Menschlichen vorstellen; diese dogmatische Gliederpuppe soll eine lebendige geschichtliche Persönlichkeit sein! — Der andere Triumph, den der orthodoxe Standpunkt in diesem Buche feiert, ist der, daß um aus den viererlei Erzählungen, welche uns die Evangelisten in der Einfalt eines phantasievollen Kindesglaubens gegeben haben, eine einheitliche, nach unseren heutigen wissenschaftlichen Maaßstäben haltbare Geschichte Jesu herzustellen, es schlechterdings keiner historischen Kritik bedarf. Alles, was in den Evangelien erzählt wird, ist buchstäblich so geschehen; auch nicht etwa einiges nur geistige Thatsache, denn „Geistig" ist unserm Verfasser nicht „Wirklich", — wirklich ist ihm nur das Sinnlich-Uebersinnliche, und diesen Standpunkt führt er auch an der Tauf-, Versuchungs- und Verklärungsgeschichte durch,

— freilich auf Kosten jedes denkbaren lebensgeschichtlichen Gehalts derselben, aber das thut nichts, — das Princip wird doch gerettet, daß alle Kritik, jede Unterscheidung zwischen dem Wortlaut des Berichts und der zu Grunde liegenden Thatsache bereits dem Geiste des Unglaubens, dem „Widerwillen gegen ein göttliches Eingreifen in die Geschichte", dem „Mangel des rechten Organs für das Wort Gottes angehört". Das eigentliche Motiv dieser Frontstellung gegen die ganze letzthundertjährige Entwickelung unserer Theologie wird uns S. 630 in einer gegen mich gerichteten Anmerkung verrathen. Ich hatte zu Matth. 27, 52—53, der Erzählung von den in der Sterbestunde Jesu in den Gräbern lebendig-werdenden Todtengebeinen, bemerkt: nur eine zu allem entschlossene Apologetik könne die Ungeschichtlichkeit dieser Ueberlieferung leugnen. „Ob nur eine zu allem entschlossene Apologetik zur Vertretung der Geschichtlichkeit dieser Abschnitte (!) sich entschließen kann, entgegnet Rösgen, mag der sich selbst sagen, welcher sich die Frage vorlegt, ob, wenn das N. T. an solcher Stelle Erzeugnisse des Glaubens als Thatsachen gibt, die Baur-Strauß'sche Kritik nicht überall im Recht ist. Mit einer gemäßigten Kritik ist dann nichts gemacht, da das, was sie anerkennt, nach ihren eigenen Maaßstäben immer problematisch bleiben muß". Mit anderen Worten: man muß consequent alles, was erzählt wird, für geschichtlich halten, sonst fällt uns alles zusammen; wenn die thönerne Mauer des Buchstabenglaubens uns hinfällt, dann haben wir gegen Baur und Strauß keine Schutzwand mehr! Das also wäre die ächteste Nachfolge Luthers, wie sie heute in Rostock gepflegt wird, daß unser Glaube nicht mehr auf dem überwältigenden Eindruck des historischen Christus und unserm daraus entspringenden persönlichen Verhältniß zu dem Erhöhten beruhte, sondern auf dem Fürwahrhalten unglaublicher Dinge, die ihn persönlich zwar nichts angehen, aber doch immer in der Bibel stehen! Das Schönste aber ist, daß D. Rösgens Glaube an dieser entscheidenden Probe von Matth. 27, 52—53 dennoch versagt. Im Texte seines Buches S. 633 redet er lediglich von einem „Aufgedecktwerden von Leichnamen und menschlichen Gebeinen, durch die das Land unrein gemacht worden"; — das Evangelium redet von einem „Auferwecktwerden von vielen Leibern der Heiligen": ist das etwa dasselbe? Dann wird in der Anmerkung allerdings von einem „im Anschluß hieran eintretenden Hervorgehen von Leibern der Heiligen nach der Auferstehung" geredet, aber nur um uns zu sagen, daß „keineswegs alle

Leiber, deren Gräber aufgedeckt waren, nach und infolge der Auferstehung Christi lebendig wurden." Aber darum fragt es sich ja gar nicht, sondern die Frage ist, ob überhaupt damals Todtengebeine lebendig wurden, und der Schriftsteller, der das als geschichtlich behaupten will, ist uns schuldig zu sagen, ob nach seiner Ansicht die abgeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung in den Gräbern wohnen, ob die verklärten Leiber aus den begrabenen und verwesten Gebeinen hervorgehen, und wie der Fundamentalsatz des Neuen Testaments, daß Christus der Erstling der Auferstandenen sei, zu reimen sei mit der Vorstellung, es seien schon vor ihm, in seiner Sterbestunde, Heilige zu verklärtem Leben erwacht. An alledem drückt sich D. Nösgen vorbei, offenbar aus dem allertriftigsten Grund.

Zu meinem Bedauern weiß ich an dem in mühseligstem Styl und mit einer wahren Feindschaft gegen lebendige historische Anschauung geschriebenen Buche nichts weiter anzuerkennen, als die umfassende Belesenheit in der einschlägigen Literatur, welche sich in hunderten von theils anerkennenden, theils ablehnenden Anmerkungen über Einzelpunkte kund gibt. Auch mir sind wohl über hundert solche Noten gewidmet, natürlich meist Abweisungen meiner aus einer so verschiedenen Grundanschauung entspringenden Einzelurtheile. Ich habe einige derselben probeweise berücksichtigt; es mit allen oder auch nur mehreren so zu halten, wäre nicht nur unmöglich, sondern auch unnütz gewesen, da sie sich für den, welcher das Unfruchtbare und Unnatürliche dieser ganzen Geschichtsbehandlung einsieht, zumeist von selbst erledigen. —

Das ist die Rundschau des Wesentlichsten, das mir seit der vorigen Auflage meines Buches auf dem Gebiete des Lebens Jesu begegnet ist. Ich hoffe, es ist nicht Ueberhebung oder Unfähigkeit sich eines Besseren belehren zu lassen, wenn ich dem gegenüber auf meinem Wege verbleibe. —

Halle, im Frühling 1893.

Willibald Beyschlag.

I. Allgemeine Vorfragen.

Der persönliche Eindruck, den Jesus in seinem geschichtlichen Leben auf die empfänglichen Kreise seines Volkes machte, hat den christlichen Glauben und die christliche Kirche ins Dasein gerufen, und derselbe Eindruck ist es bis heute, der lebendiges Christenthum immer von neuem erzeugt. Auf diese ursprüngliche und fortdauernde Grundlage von Christenthum und Kirche macht die wissenschaftliche Bearbeitung des Lebens Jesu eine für unsere Zeit unerläßlich gewordene Probe.

Nicht als könnte der wissenschaftliche Beweis jenes Herzensverhältniß zu Jesu, welches wir Glauben nennen, erzeugen. Dasselbe hat andere, jedenfalls dringendere Vorbedingungen in uns als die wissenschaftliche Einsicht und Ueberführung, und wo dieselben in entschiedner Weise vorhanden sind, vermag auch heute noch die einfache Erzählung der heiligen Schrift und die christliche Predigt und Unterweisung, welche die geschichtliche Kluft zwischen unseren Evangelien und der Gegenwart schlicht überbrückt, es hervorzurufen. Gleichwohl kann ein Zeitalter, das in einem allumfangenden Luftkreis entwickeltster wissenschaftlichen Bildung lebt und in Folge dessen von tiefgehenden Zweifeln an der urchristlichen Ueberlieferung bewegt wird, den Zwiespalt von Glauben und wissenschaftlichem Urtheil auf die Dauer nicht ertragen. Am wenigsten der deutsche Protestant vermag sich in die doppelte Buchführung einer kirchlichen und einer weltlichen Wahrheit zu schicken: er kann nicht umhin, entweder beide mit einander auszugleichen oder die eine der andern zum Opfer zu bringen, und in letzterem Falle wäre jene für die Kirche wie für unser Volk gleich verhängnißvolle Lösung des Knotens da, welche Schleiermacher dem Jahrhundert warnend am Horizonte zeigte: „das Christenthum mit

der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben." Auf welchem Punkte aber bedürfte der weitgreifende Zwiespalt unserer Herzensbedürfnisse und unseres Welterkennens dringender eines Austrags, als auf dem, welcher zugleich der Quellpunkt unsres Glaubens und der Angelpunkt der Weltgeschichte ist? Darum hat sich seit etwa hundert Jahren, d. h. seit überhaupt der Zweifel eine culturgeschichtliche Macht geworden ist, der Theologie die Aufgabe eines „Lebens Jesu" aufgedrängt und hat weit über die Schranken der theologischen Schule hinaus die Theilnahme der gebildeten Laien in Anspruch genommen. Es handelt sich in derselben eben um eine Frage, wie sie nicht höher-reichend und tiefer-greifend gedacht werden kann, um die Frage, die uns Strauß in seiner klaren und scharfen Weise dahin formulirt hat: Ist der Christus des Glaubens auch der Jesus der Geschichte, kann der Jesus der Geschichte auch fortan der Christus unsres Glaubens sein?[1])

Wer es nun unternimmt, in diese große Verhandlung als öffentlicher Mitsprecher einzutreten, der hat sich zunächst mit Rücksicht auf die bisherigen Erfahrungen über seine Fassung der Aufgabe näher zu erklären.

Untersuchung und Darstellung.

Die Aufgabe der Geschichtschreibung ist schließlich eine künstlerische, die Darstellung des Vergangenen. Ein Leben vergangener Zeiten ist aus seinem Grabe wiederzuerwecken und nicht nur in seinem äußeren Verlauf, sondern auch in seiner inneren Entwickelung der Gegenwart so lebendig vor Augen zu stellen, daß wir es im Geiste, in innerer Anschauung nachzuerleben vermögen. Aber damit der Geschichtschreiber dies schöne Werk der künstlerischen Herstellung vergangener Dinge vollbringen könne und nicht statt des wahrhaftig Geschehenen ein Phantasiegebilde hinstelle, — sei's ein von ihm selbst erzeugtes, sei's ein überliefertes, das vorangegangene Geschlechter über die betreffenden Ereignisse hervorgebracht — muß der Arbeit des künstlerischen Aufbaues die der Kritik vorausgehen, welche die vorhandenen Materialien prüft und das Nichtprobehaltige, Irreführende von ihnen ausscheidet. So bilden Untersuchung und Darstellung überall die beiden wesent-

[1]) Vgl. Strauß: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte", eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu. 1865.

lichen Seiten der historischen Aufgabe. Es mag wohl geschehen, daß ein Geschichtschreiber seine kritische Vorarbeit nicht ausführlich mittheilt, daß er die Andeutung derselben, den Hinweis auf seine Quellen und die Schlichtung der Widersprüche derselben in seine Darstellung der Ereignisse selbst einzuflechten vermag, ohne den künstlerischen Charakter derselben zu beeinträchtigen: doch wird das immer nur da geschehen dürfen, wo über die Quellen und die Art und Weise ihrer Verwerthung unter denen, für welche erzählt wird, eine tiefere Meinungsverschiedenheit nicht besteht. Es kann ebenso geschehen, daß ein Geschichtsforscher die Ueberlieferung von einer dunkeln Zeit nur untersuchend behandelt, sie bis auf einen kleinen als thatsächlich sich herausstellenden Rest nur kritisch auflöst; aber dann ist das immer nur Vorarbeit für einen künftigen Meister, der im Stande sein wird, auch aus diesen verwitterten Todtengebeinen eine lebensvolle Gestalt des Gewesenen wieder herzustellen. Die Anwendung auf das Leben Jesu ergibt sich leicht. Zwar nur eine Lebensbeschreibung, aber die Lebensbeschreibung Dessen, den wir, indem wir die Jahre der Weltgeschichte von seiner Geburt rückwärts und vorwärts zählen, als den Angelpunkt der Zeiten anerkennen, eine Lebensbeschreibung, in der das wundervolle Geheimniß der Weltgeschichte, aus ungemeinen, gottbegnadeten *Persönlichkeiten* immer wieder erhöhtes Leben zu schöpfen, sich ohne Gleichen vollzieht, stellt das Leben Jesu uns die Doppelaufgabe der Geschichtschreibung so streng, wie kaum ein anderer wenn auch noch so großartiger historische Gegenstand. Das ist es doch, was wir schließlich wollen, daß dieses wunderbare Leben vor unseren Augen erwachse und sich zu seiner Vollendung, in der es seine Segensfrucht über die Menschheit ausschüttet, entfalte; daß das Zusammenwirken jener drei Factoren, die in jeder Lebensgeschichte sich die Hände reichen, der ursprünglichen göttlichen Mitgift, der bedingenden geschichtlichen Verhältnisse, und der Selbstthat des inneren Lebens, der an jenen Verhältnissen handelnd und leidend sich entfaltenden Persönlichkeit, so anschaulich vor uns hintrete, daß wir den Eindruck mitnehmen: ja, so ist es gewesen, es kann nicht anders gewesen sein. Aber diese einzig-große Aufgabe historischer Kunst ist, auch nur annähernd, (— alle geschichtlichen und insonderheit lebensgeschichtlichen Arbeiten können ja nur *annähernd* entsprechen —) nicht zu lösen ohne die weitgreifendste kritische Vorarbeit; denn je unvergleichlicher das überlieferte Bild ist, desto mehr hat es den Zweifel herausgefordert, den Zweifel, ob es nicht das Phantasiebild der schwärmerischen ersten Gemeinde

sei, und diesem Zweifel muß jeder Baustein zur Lebensbeschreibung Jesu in mühsamer, nüchterner Arbeit erst abgerungen werden. Wenn es irgendwo nicht angeht, diese Vorarbeit nur in der Stille zu vollziehen, wenn irgendwo der Leser darauf bestehen muß, daß dieselbe vor seinen Augen, unter der fortwährenden Aufsicht seines eignen Urtheils geschehe, so ist es hier.

Man kann nicht sagen, daß die seitherigen Bearbeitungen des Lebens Jesu diesen so einfachen formalen Ansprüchen entsprochen hätten. Vielmehr haben die zwei berühmtesten „Leben Jesu" sich geradezu in die entgegengesetzte Einseitigkeit getheilt. Das Strauß'sche Leben Jesu von 1835 — bei allem Aergerniß, das es dem Glauben gab, ein für unsere Wissenschaft als solche epochemachendes Werk — ging in der kritischen Vorarbeit so gut wie völlig auf; es sagte uns nur, wie nach des Verfassers Ansicht das Leben Jesu nicht gewesen sei, nämlich nicht so, wie es die Evangelisten beschreiben und der Christenglaube es seither angenommen: wie es gewesen, wie Jesus in Wirklichkeit es angefangen, Christenthum und Kirche ins Dasein zu rufen, Mächte, vor denen die alte Welt mit aller ihrer Macht und Herrlichkeit verging, das wurde uns in keiner Weise geschichtlich dargestellt, auch nicht vom Standpunkte des Verfassers aus. Andererseits hat der Franzose Renan in einem Buche, dessen außerordentliche historische Kunst man auch dann zu bewundern nicht umhin kann, wenn man sich inhaltlich von demselben angewidert fühlt, die Geschichte Jesu, wie er sie sich dachte, schlechtweg erzählt, sie im Vertrauen auf das durch sich selbst Einleuchtende seiner Auffassung lediglich dargestellt, ohne sich bei einem historisch-kritischen Unterbau lange aufzuhalten. Sein Aufbau ist denn auch dem gemäß gerathen, ein Bau ohne Fundament, ein Luftschloß und Roman, keine Geschichts-Darstellung. Dem gegenüber haben diejenigen, welche das Leben Jesu aus dem vernichtenden Feuer Strauß'scher Kritik und nicht weniger aus dem entstellenden, verzerrenden falschen Lichte Renan'scher Romanphantasie herauszuretten unternahmen, sich allerdings auf die Doppelaufgabe der Untersuchung und der Darstellung irgendwie eingelassen, aber in einer Weise, welche nach beiden Seiten hin nicht befriedigen kann. Sie haben beiderlei Aufgaben in einer fortwährenden Vermischung zu lösen gesucht. Man schickt wohl — so z. B. auch der neueste namhafte Bearbeiter des Lebens Jesu, Bernhard Weiß — einige Abhandlungen über die Quellen und gewisse zu deren Beurtheilung gehörige ideelle Fragen voraus, durchwandert dann aber nach dieser oder jener ungefähren

Ordnung die evangelische Ueberlieferung in der Weise, daß man dieselbe kritisch oder apologetisch erörtert und so den Thatbestand des Lebens Jesu im Einzelnen herauszustellen und ebendamit darzustellen sucht. Bei diesem Verfahren kommt schon das kritische Verfahren nicht so wie es sollte zur Entwickelung, indem es überall nur abgerissen, zerstückt, anstatt im großen organischen Zusammenhang auftritt; noch mehr aber kommt die eigentliche Vollendung der Arbeit, auf die doch alles andre nur hinarbeiten sollte, die Darstellung des Lebens Jesu, zu kurz. Fortwährend von kritischen Erörterungen unterbrochen, welche überdies noch durch die immer wiederkehrenden polemischen Auseinandersetzungen aufgebauscht werden, kommt der Leser gar nicht zum reinen Gefühl und Genuß der Sache, zur stillen großen Anschauung der Geschichte selbst. Und dem Bearbeiter seinerseits versteckt sich hinter den ewigen kritischen Unterbrechungen fast unvermeidlich das vielleicht Ungenügende seiner positiven Leistung. Er meint eine Lebensgeschichte Jesu geschrieben zu haben, und er hat nur einen halb kritischen, halb apologetischen Commentar zu den evangelischen Berichten geschrieben; der himmelweite Abstand der letzteren Leistung von jener, der Mangel eines großen Durchblicks durch das Ganze, die Frage, ob denn nun durch alle seine Einzelerörterungen eine lebensgeschichtliche Entwickelung herausgestellt sei, welche in sich und mit den umgebenden Thatsachen zusammenstimmend sich selbst und ihre weltgeschichtliche Wirkung erklärt, bleibt vor seinen Augen verborgen.

Diesem unvollkommenen, vermischenden Verfahren, dem bereits Strauß in seinem späteren „Leben Jesu für's deutsche Volk" von seinem Standpunkte aus eine getrennte Behandlung des „Lebens Jesu in geschichtlichem Umriß" und der „Entstehung und Ausbildung seiner mythischen Geschichte" entgegengestellt hat, gedenken wir unsererseits zu entsagen. Wir werden, auch auf die Gefahr hin, Wiederholungen nicht ganz vermeiden zu können, das untersuchende und das darstellende Verfahren durchgreifend auseinanderhalten und so jeder Seite der historischen Aufgabe ihr selbständiges Recht einräumen. Wir werden nicht nur die Principienfragen und die Quellen unserer Geschichte, sondern auch die Ueberlieferung von Jesu in allen ihren Hauptpunkten kritisch durcherörtern, und dann, wenn auf diesem Wege das Material einer positiven Darstellung gesichtet und erprobt sein wird, ungestört von Kritik und Polemik, unter den einfachsten Rückbeziehungen auf die gewonnenen festen Punkte die Sache selbst für sich reden lassen. Bei einer so unterbauten Darstellung wird dann

auch die historische Phantasie, wie sie bei aller Geschichtschreibung nicht nur berechtigt, sondern in den Grenzen dieser Berechtigung auch unentbehrlich, für unsre Aufgabe bei der Kargheit der Quellen am allerunentbehrlichsten ist, ihren Antheil nehmen dürfen, ohne eine Verletzung der historischen Wahrheit und Treue fürchten zu müssen. Vor allem aber wird die Herstellung einer solchen positiven Darstellung, einer wirklichen psychologisch und dramatisch lebenswahren Geschichte aus gesichteten und gesicherten Materialien, erst die entscheidende Probe auf die Richtigkeit der Grundanschauung von Jesu sein. —

Aber indem wir das Wort „Grundanschauung von Jesu“ aussprechen, drängt sofort eine zweite, tiefer-greifende Vorfrage sich auf. Es ist mit Jesu ein anderes Ding als mit jeder sonstigen Erscheinung der Geschichte; er ist Gegenstand nicht nur unsrer wissenschaftlichen, sondern zugleich und vor allem unsrer religiösen Antheilnahme: er ist, wenn der Christenname, den wir führen, uns Wahrheit ist, Gegenstand unseres Glaubens. Damit ist eine bestimmte Grundanschauung von ihm unstreitig gegeben: nie an ein Zeitliches und Menschliches als solches, immer nur an ein Ewiges im Zeitlichen, an ein Göttliches im Menschlichen kann man, einer geschichtlichen Erscheinung gegenüber gestellt, im religiösen Sinne des Wortes glauben. Läßt sich nun eine solche gläubige Anschauung von Jesu vereinigen mit dem wissenschaftlichen Standpunkte unbefangener Untersuchung, auf den wir treten wollen? Oder wird nicht der Kritik, zu der als der unerläßlichen Vorbedingung historischer Erkenntniß wir uns soeben verpflichteten, auf diese Weise ihr Ergebniß im Voraus festgestellt und so unser ganzes wissenschaftliche Unternehmen von vornherein zu einem scheinbaren, selbstbetrügerischen gestempelt? Die Frage ist eine sehr ernste, und sie trägt die ganze Existenz unsrer Theologie als einer wirklichen Wissenschaft in sich: unsre evangelische Theologie, wie wir sie seit hundert Jahren fassen und treiben gelernt haben, ruht auf der vorausgesetzten Vereinigung des freien wissenschaftlichen Gedankens und der inneren religiösen Gebundenheit des Glaubens, — ist diese Vereinigung ein Selbstbetrug, ein innerer Widerspruch? Das ist die Meinung von Strauß, der überdies der Ueberzeugung lebt, daß dieser innere Widerspruch gerade bei dem Unternehmen eines wissenschaftlichen Lebens Jesu an den Tag kommen müsse. „Der Gedanke eines Lebens Jesu ist die Schlinge, ruft er in der Einleitung seines Buches von 1864 aus, in welche die Theologie unsrer Zeit fallen und in der

ne zu Falle kommen mußte.“ [1]) Und diese Schlinge glaubt er uns schon unentrinnbar vorzuhalten, indem er für das Leben Jesu einen „voraussetzungslosen“ Standpunkt, den Standpunkt „rein-historischer Untersuchung“ fordert. Was ist von dieser — auf den ersten Blick unleugbar sehr einleuchtenden — Forderung zu halten?

Kritik und Glaube.

Die Forderung eines rein-historischen, insonderheit historisch-kritischen Verfahrens ist bei einem Gegenstande, der jedenfalls der Geschichte angehört, unstreitig vollberechtigt, — soweit die Mittel der Historie reichen. Nur daß diese Mittel keine absoluten Erkenntnißschlüssel sind, und daß ihre Beschränktheit gerade an diesem Gegenstande sich am allerschärfsten offenbart. Gewiß, wir fragen im „Leben Jesu“ nach Thatsachen, nicht nach Dogmen, und wir suchen diese Thatsachen aus den Berichten herauszustellen nach eben den Regeln historischer Kritik, nach welchen überhaupt aus Ueberlieferungen die zu Grunde liegenden Thatsachen herausgestellt werden. Aber indem wir das thun, stoßen wir auf eine Eigenart unsres Gegenstandes, für die uns unsre sonstige geschichtliche Erfahrung nicht mit Maaßstäben ausgerüstet hat. Nicht als die bloße Schaale, — nein, als der Kern der Ueberlieferung tritt uns das Zeugniß entgegen, daß hier ein Ewiges geschichtlich geworden, ein wahrhaft Göttliches in der Menschheit sich aufgethan. Eine Persönlichkeit wird uns geschildert, die bei aller Menschlichkeit ihres Lebens in einer unversehrten und unbeschränkten Gottgemeinschaft gestanden, die, in dieser Gottgemeinschaft selbst das höchste Wunder der Geschichte, auch Wunderbares gethan und Wunderbares erlebt, eine königliche Macht auch über das Naturleben bewährt habe; durch welche mit Einem Worte Gott sich in der Menschheit geoffenbart habe wie nirgends sonst und niemals vor- und nachher. Also die historische Behauptung der Gottesoffenbarung in Christo, des Wunders, der Gottmenschheit tritt uns aus den Quellen entgegen. Haben wir das Recht, dies alles von vornherein ins Gebiet der Fabel zu verweisen, weil auf den übrigen Blättern der Geschichte uns so Außerordentliches, Uebernatürliches nicht entgegentritt, oder wo uns etwa in den Ueberlieferungen vom Leben eines Buddha oder Muhammed Aehnliches vorkäme, wir uns von vornherein berechtigt fühlen,

[1]) L. J. für's deutsche Volk, S. 5.

den Glauben daran abzulehnen? Aber wir sind doch Christen, und nicht Buddhisten oder Muhammedaner, und wissen, was für Vorzug wir damit haben; wir stehen doch in dem Segensstrom, der von jenem Jesusleben ausgegangen ist und die Völker, die sich von ihm auch nur benetzen ließen, zu Erstlingen der Menschheit gemacht hat trotz Buddha und Muhammed. Und wir müssen uns sagen, daß wenn irgend eine geschichtliche Erscheinung eine religiöse Bedeutung für uns haben soll, dieselbe den Character des Uebernatürlichen und Wunderbaren, des Einzigartigen und Vollkommnen nothwendig tragen müsse; denn — wie schon gesagt — nicht das Natürliche und Menschliche als solches, nur das Ewige und Göttliche im Natürlichen und Menschlichen kann Gegenstand der Anbetung, des religiösen Glaubens sein. Wollten wir also dasselbe hier von vornherein wegstreichen und ins Fabelreich verweisen, so würden wir im Voraus absprechen über die Wahrheit des Christenthums, über jeden Unterschied wahrer und falscher Religion, über die Möglichkeit geschichtlicher Religion überhaupt. Wäre das in der That ein rein geschichtliches Urtheil, eine voraussetzungslose Kritik? Wer sähe nicht, daß die Geschichtswissenschaft mit einem solchen aprioristischen Verwerfungsurtheil die Grenzen ihrer Berechtigung schlechthin überschritte, ja den ersten Grundsatz umstieße, auf welchem jede Erfahrungswissenschaft beruht, die Höhe und Tiefe des Wirklichen nicht nach vorgefaßten Ansichten, sondern nach dem Zeugniß der zu machenden Erfahrung zu bemessen? Wer sähe nicht, daß bei einem solchen Verfahren am allerwenigsten von „Voraussetzungslosigkeit“ die Rede sein könnte, vielmehr nur die Voraussetzungen des Glaubens mit den entgegengesetzten vertauscht wären; — sagen wir es offen: mit denen des Unglaubens!

Es war eine verzeihliche Selbsttäuschung, wenn die negativen Kritiker, welche von diesem Standpunkte aus im vorigen und in diesem Jahrhundert gegen die biblische Ueberlieferung Sturm gelaufen sind, dies vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit, der reinen Historie zu thun vermeinten. Sie befanden sich einer Festung dogmatischer Satzungen und kirchlicher Rechtsbestände gegenüber, durch welche jene Ueberlieferung bei aller inneren Anfechtbarkeit äußerlich geschützt zu werden schien und in der That die historische Betrachtung des Lebens Jesu als eines unleugbar geschichtlichen Gegenstandes übel verschränkt war; sie fühlten sich, Bollwerken altgeheiligter und unduldsamer Vorurtheile gegenüber, als die Vorkämpfer einer jungen und freien Macht, der Macht freier Forschung und eben erst zum

Durchbruch kommenden historisch-kritischen Betrachtung des Urchristenthums. Daß sie — die Kritiker — von vielen überlieferten Voraussetzungen und frommen Vorurtheilen frei, statt deren doch andere, nur modernere und unfrommere, mitbrachten, übersahen sie, weil sie ihr individuelles und zeitgeistiges Denken mit dem Denken überhaupt, mit der Vernunft an sich verwechselten. Uebrigens weiß wenigstens der spätere Strauß sehr wohl, daß es in aller Geschichtsforschung ohne eine gewisse Voraussetzung nicht abgeht, daß zumal in allen Fragen derselben, welche über den Bereich der alltäglichen Erfahrung hinaus- und in die tieferen Geheimnisse des Lebens hineinreichen, der rein-historische Standpunkt sich genöthigt sieht, sich durch einen irgendwie philosophischen zu ergänzen. „Sofern der Historiker — sagt er — doch nicht bloßer Geschichtsforscher, sondern überhaupt ein wissenschaftlicher Mann ist oder doch sein soll, wird seine Art die Geschichte zu bearbeiten von einer allgemeinen Ansicht über die menschlichen Dinge getragen sein, die, wenn sie auch nicht in streng-philosophischer Form erscheint, doch die Philosophie jenes Geschichtsforschers wird heißen können.“ [1]) Es ist in der That so; jeder Historiker bringt zu seiner exacten kritischen Arbeit eine allgemeine Weltanschauung mit, aus welcher er sich als letzten kritischen Maaßstab einen gewissen Begriff des Vernünftig-Möglichen entnimmt und kraft deren er gewisse Dinge, so gut sie bezeugt sein mögen, ins Reich der Fabel verweist; und dieser letzte kritische Maaßstab, vielleicht sehr überflüssig bei einer Geschichte des peloponnesischen Krieges, wird bei einer Geschichte Jesu begreiflicherweise sehr eingreifend sein.[2]) Nun aber ist die allgemeine Weltanschauung, welcher der Kritiker diesen entscheidenden Maaßstab entnimmt, in unseren Zeiten keine gegebene, ausgemachte, sondern bei dem einen oder anderen Forscher vielleicht von schärfster, polarischer Entgegensetzung, und demgemäß wird der eine zu gewissen Grundanschauungen der religiösen Ueberlieferung ein ebenso selbstgewisses Ja sagen wie der andere Nein. Die Ideen der Offenbarung, des Wunders, der Gottmenschheit, welche die Leitsterne der überlieferten Geschichte Jesu bilden, entstammen der theistischen Weltanschauung, der biblisch-christlichen Gottesidee. Wer diese letztere hegt, wird es im Allgemeinen

[1]) Strauß, L. J. für's deutsche Volk, S. 147.

[2]) „Wer eine Geschichte Jesu zu Stande bringen will, und nicht blos äußerliche, unverstandene Thatsachen nacherzählen, muß für den Glauben der Kirche, daß Jesus der Gottmensch sei, ein Ja oder ein Nein haben.“ Hase, Gesch. Jesu, S. 98.

nicht undenkbar finden, vielmehr höchst vernünftig und folgerichtig, daß der lebendige Gott, der ein persönliches Verhältniß zur Menschenwelt will, sich ihr behufs Herstellung eines solchen offenbare; daß diese Offenbarung auch das Naturgebiet berühre, welches die Menschenwelt umfängt und trägt und ebenfalls Gottes ist; endlich, daß seine Offenbarung in einem Menschenbilde, das sein völliges geistig-sittliche Ebenbild ist, ihren vollkommensten Ausdruck gewinne. Dagegen ist die angeblich voraussetzungslose und rein historische Kritik des Lebens Jesu im vorigen Jahrhundert bei einem Reimarus ausgegangen von der Weltanschauung des Deismus, in diesem Jahrhundert bei einem Strauß und Renan von einer pantheistischen Weltanschauung, und daß diese beiden Weltanschauungen die Möglichkeit einer besonderen Gottesoffenbarung in der Geschichte, wievielmehr eines Wunders in der Natur, und eines Menschen, der sagen könnte: „Wer mich siehet, siehet den Vater", an sich ausschließen, ist bekannt und nicht erst des Beweises bedürftig. Ist nun nicht eine Kritik, welche von einer mit den Grundanschauungen des christlichen Glaubens grundsätzlich im Widerspruch stehenden philosophischen Voraussetzung ausgeht, um von ihr aus das, was die Seele der Ueberlieferung von Jesu ausmacht, so oder so ins Reich der Fabel zu verweisen, — ist eine solche Kritik nicht, anstatt den Ruhm der voraussetzungslosen und rein-historischen beanspruchen zu dürfen, die allerbefangenste und vorurtheilsvollste von der Welt?

Selbstverständlich kann es hier unsre Sache nicht sein, zwischen der christlich-theistischen Weltanschauung einerseits und der deistischen oder pantheistischen oder materialistischen andererseits, (welch letztere zuvor ihren tödtlichen Gegensatz untereinander auszutragen hätten), philosophisch zu schlichten. Nur mit wenigen Worten wollen wir ein Stichwort berühren, mit dem man in der Frage, die uns beschäftigt, gleichsam eine Verbündung aller Ungläubigkeitsstandpunkte herzustellen und der Verneinung gewisser christlichen Glaubensvoraussetzungen, in welcher dieselben zusammenstimmen, den Charakter und Anspruch des Axiomatischen zu geben sucht, — das Stichwort der „modernen Weltanschauung". Man pflegt diese „moderne Weltanschauung" von der Entdeckung des Kopernikus zu datiren und sie als einen Medusenschild jenen Glaubensanschauungen entgegenzuhalten, welche inmitten des allgemeinen Weltprocesses noch ein besonderes Walten Gottes in Geschichte, Natur und Menschenherz voraussetzen. Und wer wollte leugnen, daß die neuere Zeit, insonderheit seit Kopernikus, ein von dem antiken

wesentlich verschiedenes Weltbild gewonnen hat; daß eine ganze Reihe phantastischer Vorstellungen des Alterthums von der höheren, übersinnlichen Welt und ihrem Verhältniß zu dieser Sinnen- und Geschichtswelt unrettbar zu Grabe getragen sind, und daß das gegenwärtige Geschlecht, soweit es an der allgemeinen Culturbewegung inneren Antheil nimmt, einen tiefen Eindruck empfangen hat von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit des Naturlebens, dieses Trägers auch der Menschheit und Geschichte? Nur erstreckt sich dieser Fortschritt lediglich auf das weltliche Erkenntnißgebiet und auf die physikalische Seite der Weltanschauung: daß für das geistliche Erkenntnißgebiet, für die religiös-sittliche Seite, die doch wohl auch zu einer menschenwürdigen Weltanschauung gehört, nach Jesus von Nazareth noch ein epochemachender, Neues und Höheres erschließender Kopernikus aufgetreten wäre, ist uns nicht bekannt. Vielmehr ist die religiös-sittliche Weltanschauung des Christenthums bis heute die unübertroffene, ja in jedem Wettkampf der Anschauungen unerreichte, und wer nicht überhaupt die Religion für einen Erbwahnsinn des Menschengeschlechts, und im Zusammenhang damit das sittliche Bewußtsein für einen ewig mißverstandenen puren Naturreflex hält (— eine Weltanschauung der Unvernunft und Gemeinheit, mit der nicht weiter zu rechten ist —), der ist verpflichtet, hier die wahre und durch ihre unvergleichlichen sittlichen Folgerungen vollbewährte Religion anzuerkennen, deren Beleuchtung der Welt wesentlich nur in der Wahrheit begründet sein kann. Mögen daher immerhin Mißverständnisse und Irrungen zwischen modern-weltlicher und christlich-religiöser Weltbetrachtung geschlichtet, Uebergriffe der religiösen Betrachtung in die weltliche, ebenso wie Uebergriffe der letzteren in jene, abgewehrt, und so dem edlen Ziele zugestrebt werden, beide Seiten unserer Weltanschauung in der nothwendigen Fortbildung derselben zu reimen: daß wir in der natürlichen Seite das Recht fänden, irgend ein wesentliches Moment der geistlichen zu verneinen und als unvernünftig, unmöglich zu richten, davon kann nach der wirklichen Lage der Dinge keine Rede sein. Wer sich unter dem Titel der „modernen Weltanschauung" hiezu berechtigt wähnt, der versteht unter moderner Weltanschauung nicht den Gesammteindruck, den die neuere Forschung seit Kopernikus von dem unermeßlichen, unverbrüchlichen Haushalt der großen Natur in uns erzeugt hat, sondern eine gewisse philosophastrische Stimmung, welche diese große wissenschaftliche Entwicklung nebenher in solchen Köpfen hervorgebracht hat, die nicht im

Stande waren, neben den Naturthatsachen auch die Thatsachen der höheren, geistig-sittlichen Welt, wie Menschenherz und Weltgeschichte sie offenbaren, in ihrer selbständigen Größe in Anschlag zu bringen. Auf solch eine philosophastrische Stimmung oder Verstimmung aber die letzten, entscheidenden Geschichtsurtheile zu gründen, ist das Unwissenschaftlichste, das sich denken läßt. Was insonderheit die deistische, pantheistische, materialistische Denkart angeht, so ist es das Allerwunderlichste und Widersinnigste, sie mit dem Rechtstitel der „modernen Weltanschauung" decken zu wollen. Alle diese Denkarten haben, als populäre wie als wissenschaftliche, bereits in der alten Welt ihre Rolle gespielt, ehe das Christenthum auftrat; sie hatten abgewirthschaftet, als die aufgehende Sonne desselben sie wie Nachtgespenster vertrieb: woher käme denn diesen Revenants heute das Recht, sich als jüngste Geister des Lichts über die Weltanschauung des Evangeliums zu Gericht zu setzen?

Kehren wir von diesen principiellen Betrachtungen auf den Boden der Geschichtsforschung zurück. Wenn nach dem Ausgeführten dem deistisch oder pantheistisch u. s. w. sich begründenden Ungläubigkeitsstandpunkt das beanspruchte Recht, a priori für den rein-historischen zu gelten, in keiner Weise zusteht, — hat er sich dasselbe etwa a posteriori erworben, hat er sich in seinen Leistungen am „Leben Jesu" als den richtigen historischen Schlüssel bewährt? Es lohnt sich, die hervorragendsten Leistungen jenes Standpunktes, die Wolfenbüttler Fragmente und die Werke von Strauß und Renan in Kürze hierauf anzusehen. Alle drei also haben zum obersten Gesichtspunkt ihrer Geschichtsforschung einen dogmatischen Kanon: „Das Uebernatürliche, in dessen Lichte Jesus in seiner überlieferten Geschichte erscheint, kann nicht geschichtlich sein." Um diesen Kanon wahrzuhalten schlägt aber bei jedem von ihnen die angeblich rein-historische Kritik einen völlig anderen Weg ein. Reimarus läßt Jesum einen rein politischen Plan hegen, mit demselben am Kreuze scheitern und dann erst durch den Betrug der Jünger, die seinen Leichnam stehlen und seine Auferstehung erlügen, das politische Unternehmen in ein religiöses umgebogen werden. Strauß denkt sich als thatsächlichen Kern der evangelischen Geschichte einen unübertroffenen, doch Menschenmaaß nicht überschreitenden religiösen Genius, diesen Kern aber von einem Lichtnebel der Mythe, der unbewußten Gemeindedichtung so umwoben, daß die wirkliche Gestalt des Religionsstifters in demselben nahezu unerkennbar geworden. Renan endlich, für den historischen Einschlag des angeblichen Mythengewebes mit etwas schärferen Sinnen begabt,

formt uns das Leben Jesu nach dem Modell des Lebens Muhammeds und faßt seinen Helden als einen idealistischen Schwärmer, der im phantastischen Kampfe mit der wirklichen Welt immer unwahrer und selbstvergötternder wird, bis er zuletzt seine tragische Schuld in tragischem Untergang sühnt.[1]) Dreierlei Lösungen, welche in ihrem vollkommenen Widerspruch unter einander das Märchen von einer „rein-historischen Methode", die aufs Leben Jesu anzuwenden sei und mit demselben fertig zu werden vermöge, wohl gründlicher zerstören, als irgend eine theoretische Kritik es vermöchte. Aber hat denn nun einer von diesen drei hochberühmten Kritikern mit seiner Lösung die historische Aufgabe, auch nur so, wie er selbst sie anerkennen mußte, wirklich gelöst? Den Fall gesetzt, daß die wissenschaftliche Aufgabe eines „Lebens Jesu" vom Standpunkt des Glaubens und der Theologie aus unlösbar wäre, weil das Uebernatürliche in der Ueberlieferung desselben in der That der Wahrheit und Natur der Geschichte widerstrebte: immer bliebe es die unbestreitbare Forderung der Geschichtswissenschaft, daß eine der unleugbaren geschichtlichen *Wirkung* entsprechende *Ursache* nachgewiesen werde; daß der weltgeschichtlichen Erscheinung des Christenthums in dem Bilde des Stifters ein Ursprung zuerkannt werde, welcher dieselbe wirklich erklärt. Hat nun Reimarus, oder Strauß, oder Renan diesem einfachsten Anspruch der Geschichtswissenschaft Genüge gethan? Daß aus der betrügerischen Umdeutung eines gescheiterten politischen Prätendententhums die christliche Religion habe hervorgehen können, eine Macht der Begeisterung für eine unsichtbare Welt, welche die sichtbare drei Jahrhunderte hindurch im Martyrium dahingab, — das hält heutzutage kein Vernünftiger unter uns, er sei übrigens ein Gläubiger oder Ungläubiger, mehr für möglich. Ebensowenig werden wir es mit Renan denkbar finden, daß das Leben Jesu, wenn es nach dem Schema des Lebens Muhammeds verlaufen wäre, eine so völlig andere weltgeschichtliche Erscheinung und Frucht hervorgebracht hätte als letzteres. Man begreift es allenfalls, daß ein zum römischen Priester erzogener Franzose solch ein Gemisch von Schwärmerei und Unlauterkeit, wie es in dieser Vie de Jésus zusammengedichtet ist, für den richtigen Schlüssel der Kirchengeschichte halten konnte; allein wir deutschen Protestanten, die wir das Christenthum vor allem als eine Macht der Wahrheit und Heiligung empfinden,

[1]) Vgl. meinen Vortrag „Ueber das Leben Jesu von Renan." („Zur deutsch-christlichen Bildung", S. 47—78.)

sind uns darüber vollkommen klar, daß die Weltgeschichte nicht Trauben von den Dornen und Feigen von den Disteln zu lesen vermag. Der philosophisch schärfere und ethisch deutschere Geist eines Strauß aber hat solche Ungeheuerlichkeiten nur dadurch vermieden, daß er den Urheber des Christenthums und der Kirche überhaupt nicht ins geschichtliche Licht, vielmehr ins geschichtliche Dunkel zu setzen gesucht hat. Sein früheres „Leben Jesu" lief bekanntlich, um mit seinen eigenen Worten zu reden, darauf hinaus, die bis dahin dafür gehaltenen Lichter historischer Kenntniß Jesu auszulöschen, ohne daß uns zum Ersatz ein neues angezündet worden wäre, und die spätere Bearbeitung „für's deutsche Volk" hat zwar in ihrem „Leben Jesu im geschichtlichen Umriß" ein Bild des wirklichen Jesus zu zeichnen versucht, aber dies Bild ist so farblos und unlebendig, so lückenhaft und widerspruchsvoll ausgefallen, daß kein Unparteiischer behaupten wird, in ihm den Schlüssel für die weltgeschichtlichen Wirkungen des Christenthums gefunden zu haben; ist doch sein eigener Urheber von diesem Versuche alsbald auf den Standpunkt absoluter Skepsis in betreff des geschichtlichen Charakters Jesu zurückgetreten.[1]) Wenn aber drei Schriftsteller, zur Lösung der gemeinsam von ihnen gewählten Aufgabe mit den verschiedensten und glänzendsten Mitteln ausgerüstet, bei aller Begabung und Gelehrsamkeit an derselben so völlig scheitern, dann spricht doch alles dafür, daß der gemeinsame Ansatz, unter dem sie die Aufgabe haben lösen wollen, ein falscher gewesen sei. Und ist nun dieser gemeinsame Ansatz der: Jesus könne und müsse geschichtlich begriffen werden ohne das, was ihn zum Gegenstande religiösen Glaubens macht, ohne den übernatürlichen Charakter, welchen die Ueberlieferung seiner Person und Geschichte zuschreibt, so werden wir ja durch die Macht wissenschaftlicher Erfahrung selbst von dem Standpunkt des Unglaubens zu dem des Glaubens als dem zur Lösung der Aufgabe berufneren hinübergetrieben.

Aber freilich scheinen wir damit, indem wir die Scylla vermeiden wollen, in die Charybdis zu fallen. Kann — so fragten wir schon oben — der Glaube Hand in Hand gehen mit der Kritik; kann die unmittelbare Gewißheit von heiligen Thatsachen und Wahrheiten sich reimen mit dem, was die Seele der Wissenschaft ist, mit der freien Prüfung, was Thatsache, was Wahrheit sei? Wenn der Standpunkt des Unglaubens von

[1]) Strauß, der alte und neue Glaube, S. 76 ff. Vergl. Hase, Geschichte Jesu, S. 157.

vornherein das erwünschte Ziel dieses Forschens und Prüfens ausschließt, das Ergebniß, daß der Christus des Glaubens in der That der Jesus der Geschichte sei, so scheint hier, auf dem Standpunkt des Glaubens, vielmehr der Weg zu diesem Ziele ausgeschlossen, das ernstliche Fragen und Untersuchen, ob es so sei. Denn — wird es heißen — wie kann man ernstlich fragen, wo man der Antwort im Voraus gewiß ist? Man kann es dennoch. Jeder Schüler beweist es, dem das Facit seines Rechenexempels ganz zuverlässig gegeben ist und der es gleichwohl ganz so ernstlich sucht, als wenn es ihm nicht gegeben wäre. Es kann eben das Bedürfniß bestehen, — und es besteht, nicht nur in mathematischen Dingen, sondern auch in religiösen — auf die unmittelbare Gewißheit die Probe zu machen und durch diese Probe die unmittelbare Gewißheit in sich selbst durchsichtiger und nach Außen unanfechtbarer zu gestalten, und wem es um diese Probe ehrlich und ernstlich zu thun ist, der wird die Untersuchung ebenso ehrlich und ernstlich führen, als wenn er das Ergebniß noch in keiner Weise besäße, sondern es noch schlechthin zu entdecken hätte.

Allerdings, was bei dem Rechenexempel ganz leicht ist, die Gewißheit über das richtige Facit und die Aufgabe ernstlichen Ausrechnens auseinanderzuhalten, das ist nicht so leicht in dem ungleich feineren und zarteren Verhältniß von Glauben und Kritik. Wer insonderheit die von gläubigem Standpunkte ausgegangenen Bearbeitungen des Lebens Jesu durchmustert, wird in denselben nicht wenige Vermischungen von beiden antreffen, nicht wenige gläubigen Vorurtheile, die sich für wissenschaftliche Urtheile geben und halten. Wo der Glaube seine unmittelbare Gewißheit auf Dinge erstreckt, die ihrer Natur nach unmittelbare Glaubensobjekte gar nicht sein können, wie auf biblische Einzelberichte oder gar auf die biblischen Schriften als unfehlbare in Bausch und Bogen, oder wo das wissenschaftliche Urtheil stumpf und träge genug ist, um seine Mängel an Klarheit und Begründung mit frommen Vorurtheilen zu ergänzen, da entsteht jene falsche Apologetik, welche auf historisch-kritischem Gebiet dieselbe Rolle spielt wie die Scholastik auf dogmatischem, und die christliche Theologie nicht minder in Verruf bringt wie diese. Jedes Verfahren, das mit unzugänglichen oder zweideutigen wissenschaftlichen Mitteln eine Glaubensansicht advocatisch zu rechtfertigen sucht, enthält im tieferen Sinne eine Unwahrhaftigkeit, und macht damit nicht nur die theologische Wissenschaft, sondern auch den christlichen Glauben vor der Welt verdächtig; denn ein wie schlechtes Gewissen scheint derselbe zu haben, wenn er

sich eine solche Vertheidigung gefallen läßt! Aber solche Schwachheiten sind doch keine Nothwendigkeit, und der wirkliche sein selbst gewisse Glaube lehnt sie ab. Er ist, wie alles wahrhaftige Vertrauen, freilassend; er begehrt dem prüfenden Verstande, dem wissenschaftlichen Verfahren in sein Geschäft nicht dreinzureden; vielmehr des Gottes gewiß, der als ein Gott der Wahrheit unser Herz und unsern Verstand nicht auf unlösbaren Widerstreit angelegt haben kann, hält er fest an einer schließlichen Zusammenstimmung aller Wahrheit, an einem endlichen Zusammenkommen aller aufrichtig verfolgten Wege zu ihr. Und die ächte Wissenschaft, gerade weil sie dem Glauben wirklich und redlich, nicht blos vor Augen, dienen will, hütet um so eifersüchtiger ihre Selbständigkeit, denn nur wenn sie ohne vorgängige Einmischung dessen, was bewiesen werden soll, ihren eigenen Gesetzen folgt, kann sie ja auf die Wahrheit des Glaubens eine wirkliche und nicht blos scheinbare Probe machen. Mit anderen Worten: der gläubige Forscher hat bei seinem wissenschaftlichen Verfahren seinen Glauben allerdings vorab dahingestellt sein zu lassen, um auf dem Wege freier Untersuchung zuzusehen, ob und wie sich derselbe bewähre. Die Möglichkeit eines solchen inneren Verhaltens liegt in dem verschiedenen Geistesgebiete, in welchem Glaube und Wissenschaft wurzeln, liegt in ihrem beiderseits verschiedenen Verhalten zum Object, und liegt endlich in der Zucht der wissenschaftlichen Methode und des wissenschaftlichen Gewissens. Der Glaube ist Sache des Herzens, wurzelt im Elemente des unmittelbaren Geisteslebens: die Wissenschaft ist Sache des Verstandes, des discursiven Denkens und exacten Beobachtens; — beiderlei Gebieten unsres Geisteslebens eignet eine weitgehende Selbständigkeit und Unterschiedlichkeit. Der Glaube an Jesum als den Christ, den Heiland, entsteht durch einen unmittelbaren Gesammteindruck seiner Person und Geschichte, und erst von da aus gewinnt er mittelbar eine Beziehung auf Einzelheiten derselben: die wissenschaftliche Untersuchung geht umgekehrt von den Einzelheiten aus, strebt so erst auf eine Gesammtanschauung hin und hat mithin einen von dem des Glaubens grundverschiedenen Weg. Dazu kommt, daß das wissenschaftliche Verfahren sich zu einer Kunst ausbildet, deren feste Technik den darin geübten Forscher vor falschen Schritten und unerlaubten Einflüsterungen bewahrt; ja daß es sich zu einer Tugend ausbildet, die uns die Abweichung vom streng-wissenschaftlichen Wege um des Gewissens willen verbietet.

Aber, möchte man denken, wenn in dieser Weise der Gottes-

gelehrte von seinem Glauben absehen und die Wahrheit desselben dahingestellt lassen soll, um sich unverwandt der streng gebundenen Wegfahrt der Kritik zu überlassen, dann hat ja sein Glaube für die Lösung seiner Aufgabe überhaupt keine Bedeutung; dann wäre es genug, ja das allerbeste, wenn der Forscher nur eben kein Ungläubiger wäre und als solcher das verneinende Ergebniß nicht bereits in der Seele mitbrächte, aber auch das bejahende nicht; wenn er auf dem Standpunkt der Unparteilichkeit, der vollkommenen Neutralität stände und so auf dem Wege einer schlechthin unbeeinflußten Forschung überhaupt erst zu einer Ansicht von Jesu gelangte. Ganz abgesehen davon, ob ein solcher Neutralitätsstandpunkt inmitten der Christenheit möglich wäre, so wäre derselbe dennoch der rechte, zur Lösung der Aufgabe befähigte nicht. Nicht nur würde einem solchen Neutralen jene Sympathie mit dem ihm innerlich fremd gebliebenen Gegenstande fehlen, ohne welche kein höheres wissenschaftliche Problem, am allerwenigsten aber eine in ihrer Eigenart und Entwickelung zu verstehende Persönlichkeit sich erschließt: er wäre auch für seine Untersuchung selbst ohne Leitstern, ein Schiffer, der aufs hohe Meer hinausführe, ohne zu wissen, nach welcher Himmelsgegend hin und unter welchen Breiten er sein Ziel suchen solle. Das ist doch auf allen Gebieten wissenschaftlichen Forschens, auch auf dem philosophischen, naturwissenschaftlichen, ja mathematischen die wesentlichste Vorbedingung des Erfolgs, daß der Forscher sich nicht in einem Suchen und Schweifen ins Ungefähre befinde, sondern daß ihm ein ahnungsvoll vorausgenommenes, mit mehr oder weniger Klarheit unmittelbar erschautes Ergebniß vor der Seele stehe, das den Ernst und die Strenge seiner Untersuchung nicht beeinträchtigt, wohl aber derselben zum Compaß dient. Nun, eben diesen unerläßlichen Dienst leistet dem gläubigen Forscher in unserem Falle sein Glaube an Jesum. Indem er die Vorstellungen desselben für das wissenschaftliche Gebiet zunächst nicht als Wirklichkeiten, aber auch nicht wie der Ungläubige als Undenkbarkeiten setzt, sondern als vernünftige Möglichkeiten gelten läßt, ist er — und er allein — in der Lage, diese Möglichkeiten, so gewiß sie mehr sind, als eben dies auf dem Wege geschichtlicher Erfahrung als Wirklichkeiten zu befinden und so das Ziel zu erreichen. Nicht als ob er nicht scheitern könnte, — es scheitern auch Schiffe, die einen richtigen Compaß haben; aber wenn sein wissenschaftliches Forschen mit seinem frommen Glauben in heillosen Zwiespalt geriethe, so würde er darum noch nicht an der Wissenschaft als solcher zu verzweifeln haben und an seinem Glauben noch weniger,

sondern allein an seiner persönlichen Befähigung, beide in Einklang zu bringen; er würde scheitern in der Zuversicht, daß es einem anderen, stärkeren und glücklicheren Segler dennoch gelingen werde, im rechten Hafen zu landen. —

Haben wir so für den Standpunkt, von dem aus wir ans Werk zu gehen gedenken, im Allgemeinen Berechtigung und Nothwendigkeit wie wir hoffen erwiesen, so haben wir für die Anwendung desselben doch noch nicht freie Bahn. Jene Glaubensvorstellungen, auf denen die biblische Ueberlieferung von Jesu ruht und ohne deren Anerkennung als vernünftig-möglicher eine unbefangene Würdigung seiner Geschichte gar nicht unternommen werden kann, die Ideen der Offenbarung, des Wunders, der Gottmenschheit, können wir doch nicht ohne Weiteres wissenschaftlich verwerthen. Wohl leiten sie sich aus der christlichen Gottesidee rechtmäßig ab, so daß ihre deistische oder pantheistische Verwerfung von vornherein abgewiesen werden darf; aber so wie sie als Glaubensvorstellungen in der christlichen Gemeinde umlaufen oder uns aus Sinn und Geist unserer Evangelisten entgegentreten, lassen sie sich doch nicht ohne Weiteres als wissenschaftliche Gesichtspunkte für die historische Kritik verwenden. Nicht jede Vorstellung von göttlicher Offenbarung, vom Wunder, von der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist wissenschaftlich haltbar; ja nicht einmal jede biblische Vorstellung davon ist es. Sollten wir uns unseren Offenbarungsbegriff z. B. nach der Vorstellung einrichten, welche Lucas von einem leibhaftigen Herabkommen des heiligen Geistes in Taubengestalt gehabt zu haben scheint, oder unseren Wunderbegriff nach der Erzählung des Matthäus von Gebeinen der Heiligen, die am Charfreitag Abend in uralten Gräbern lebendig geworden, so würde es der deistischen oder pantheistischen Kritik nicht schwer fallen uns zu überführen, daß wir phantastische, unvollziehbare Voraussetzungen aufstellten, daß eine historische Kritik, welche solche Vorstellungen als vernünftige Möglichkeiten anerkenne, nicht viel besser als keine sei. Glaubensvorstellungen haben immer die Gefahr, phantastische, abergläubische Elemente in sich aufzunehmen, und je schwerer ein populäres, wissenschaftlich ungeschultes religiöse Denken dem entgeht, um so dringender ist es die Pflicht der Glaubenswissenschaft, die Anschauungen desselben zu prüfen und von solchen Zuthaten zu reinigen. Erst wenn dieselben auf diese Weise aus bloßen Vorstellungen, aus ungeklärten, unmeßbaren Größen zu klar begrenzten, wissenschaftlich haltbaren Ideen geworden sind, kann die historische Kritik bei der Be-

urtheilung des Außerordentlichen, Uebernatürlichen mit ihnen als mit vernünftigen Möglichkeiten rechnen, ohne sich den begründeten Vorwurf unwissenschaftlicher Voraussetzungen zuzuziehen. Das Kennzeichen für das Haltbare und Unhaltbare in jenen Anschauungen aber ist nicht schwer zu bezeichnen. Vorstellungen von Offenbarung, Wunder, Gottmenschheit, durch welche das Wesen der Geschichte, oder der Natur, oder des Menschen aufgehoben würde, — darin lassen wir dem Begründeten, was in der obenberührten Rede von moderner Weltanschauung liegt, sein Recht widerfahren — können nicht wohl vernünftig mögliche, wissenschaftlich haltbare sein. Messen wir also die betreffenden biblischen Vorstellungen an den Ideen der Geschichte, der Natur, des Menschen, wie die Vernunft heutiger Bildung uns solche darreicht, und wenn sich dann eine Fassung derselben ergibt, in der sie mit diesen anerkannten Ideen sich reimen, ja sich in denselben begründet erweisen, dann wird gegenüber dem deistisch-pantheistischen Absprechen alle Gerechtigkeit erfüllt und der Weg einer wirklich unbefangenen historischen Untersuchung uns gebahnt sein.

Geschichte und Offenbarung.

Kommt der Begriff der „Offenbarung“ in den Evangelien auch nur bei einzelnen Anlässen ausdrücklich vor, so kann doch kein Zweifel darüber sein, daß den Evangelisten die ganze Erscheinung Jesu unter denselben fällt. Und nicht nur das: unstreitig hat Jesus selbst sein inneres Leben und die ganze Selbstbezeugung desselben unter den Begriff einer eigenthümlichen und unvergleichlichen Gottesoffenbarung gestellt, sodaß wer diesen Begriff verwürfe und in das Reich des Unvernünftigen verwiese, ebendamit das Innerste und Wesentlichste des Lebens Jesu zur Schwärmerei stempeln und schlechthin entwerthen würde. So sind wir vor allen Dingen darauf angewiesen, diesen Grundgedanken des Lebens Jesu in seinem Verhältniß zu dem Gesetz der Geschichte zu prüfen.

Wer in die überlieferte Geschichte Jesu eintritt und sich sofort von Engelerscheinungen, sichtbaren Botschaften einer höheren Welt, umringt sieht, wer von den Kindheitsberichten weiterschreitend in der Taufgeschichte den Himmel sich öffnend, den Geist wie eine Taube herniederschwebend, und eine Gottesstimme in menschlichen Lauten redend findet, könnte vom Offenbarungsgedanken der evangelischen

Geschichte doch eine schiefe Vorstellung gewinnen. Er könnte auf die Meinung kommen, das Neue Testament verstehe unter Offenbarung Geschichtsmomente, in denen eine höhere Sinnenwelt den Schleier wegziehe, der sie für gewöhnlich irdischen Augen verberge, und er könnte den Eindruck mitnehmen, die betreffenden Vorgänge trügen weniger das Gepräge von Offenbarungen des unsichtbaren Gottes, als von Phantasiebildern frommer menschlichen Dichtung. Wie es sich auch mit jenen Erzählungen verhalten möge, auf die wir an ihrem Orte zurückkommen werden, sie kennzeichnen das Offenbarungsmäßige des Lebens Jesu jedenfalls nicht; sie könnten uns fehlen, und der Anspruch dieses Lebens, die vollkommene Offenbarung des himmlischen Vaters zu sein, bliebe der gleiche. Vielmehr könnten wir jenen Offenbarungscharakter zusammenfassen in das an jene Erzählungen gemahnende und doch so viel Anderes und Größeres aussagende johanneische Jesuswort: „ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niederfahren über des Menschen Sohn".[1]) Das ist nicht geredet von einzelnen Bezeugungen einer sinnlich-übersinnlichen Welt, sondern von der währenden Erschließung der ewigen Geisteswelt, der Herrlichkeit Gottes in Jesu Erdenleben, in welchem die Scheidewand weggenommen war zwischen Himmel und Erde und der Strom ewiger Lebenskräfte ununterbrochen zwischen beiden auf- und niederging. In diesem Sinne haben denn auch die Jünger Jesu in ihm die Offenbarung Gottes angeschaut, die krönende Vollendung einer göttlichen Selbstbezeugung und Selbstmittheilung, deren Vorstufen sie in einem Abraham, Mose und Elia verehrten: „wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit (Gottes) ist durch Christum (offenbar) geworden".[2])

Dem setzt nun Strauß im schärfsten Gegensatz seine Idee von Geschichte entgegen. „Einzig mit dem Wechselspiel endlicher Kräfte hat es die Geschichte zu thun. Ihr Grundgesetz ist das der Causalität, kraft deren von jeder erscheinenden Wirkung eine in dem Zusammenhang der natürlichen Kräfte begriffene Ursache vorausgesetzt und gesucht wird. Das Eingreifen einer in diesen Complex nicht gehörigen übernatürlichen Ursache würde den Zusammenhang des

---

[1]) Joh. 1, 52 (V. 51 im deutschen Text.)

[2]) Joh. 1, 14—18.

Geschehens zerreißen und jede Geschichte unmöglich machen."[1]) Gewiß, stellt man in dieser Weise von vornherein eine deistische oder atheistische Idee von Geschichte auf, so ist es gar keine Kunst, hinterher jede Idee einer göttlichen Offenbarung im Widerspruch mit dem Wesen der Geschichte zu finden. Nur ist es doch — Geschmackssache, alles Hohe und Herrliche, das je in Menschenseelen aufgeblitzt, alles Geniale, Heroische, sittlich Erhabne, und vor allem die großen Seelen selbst, welche dessen Feuerheerde gewesen, auf den „Zusammenhang der natürlichen Kräfte", also auf Zeitgeist und elterliche Mitgift oder auch auf Sauerstoff und Wasserstoff zurückzuführen, damit ja kein Vater der Geister als „in diesen Complex nicht gehörige übernatürliche Ursache" eingreife und durch die Lebensfunken, die von ihm ausgehen, „den Zusammenhang des Geschehens zerreiße und jede Geschichte unmöglich mache!" Wer sähe nicht, daß das überhaupt die Welt ohne Gott erklären-wollen heißt, daß eine so ohne Gott bestehende Welt auch ohne ihn hätte müssen entstehen können; und das wäre freilich der durchschlagendste Grund gegen alle Gottesoffenbarung, daß es keinen Gott gebe! Oder was wäre das für ein Weltbaumeister, der sich selbst die Thür seines vollendeten Hauses zugeschlossen hätte und nun draußen sitzen und die von ihm ins Dasein gerufenen Geister da drinnen die meisterlosen Herren spielen lassen müßte! Strauß, der in seinem zweiten Leben Jesu zwischen Atheismus und Theismus eine gewisse philosophische Neutralität zu behaupten sucht, findet selbst diese letztere Vorstellung annehmbarer als die Idee der biblischen Offenbarung. „Ein Gott, sagt er, der jetzt und dann wieder ein andermal ein Wunder thut, also eine gewisse Art von Wirksamkeit bald ausübt, bald wieder ruhen läßt, wäre ein der Zeit unterworfenes, mithin kein absolutes Wesen."[2]) Das soll vom Standpunkte des Theismus aus geredet sein, aber es ist nur der alte schlechte Deismus, der so schlußfolgern kann. Der Gott, der mit der Welt auch die Zeit geordnet hat, wird in ebendiese wohl hineinzuwirken und das Leben seiner Welt in seiner Weise mitzuleben vermögen, ohne sich damit der Zeit unterthan zu machen: wenn er es *nicht* könnte, wäre das etwa ein Beweis seiner Absolutheit? Oder ist es nicht immer sein ewiges unwandelbar sich selbst gleiches Wesen, das in der Weltgeschichte bald von dieser, bald von jener Seite hervor- oder zurücktritt je nach den Bedingungen,

[1]) Strauß, Leben Jesu für's deutsche Volk, S. 4—5.
[2]) A. a. O., Seite 148.

welche die Welt in ihrer Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit seiner Bethätigung bietet?

Aber lassen wir uns den Begriff der Geschichte nicht von einem Manne vorschreiben, der bei aller philosophischen Schulung doch nichts weniger als ein Philosoph war: nehmen wir diesen Begriff aus der Vernunft gegenwärtiger Bildung. Sie wird uns sagen, daß Geschichte Entwickelung der Menschheit sei. Auf diesen Begriff der Entwickelung kommt es dem modernen Bewußtsein wesentlich an: es soll nichts Fremdartiges gewaltsam, widernatürlich in diesen Proceß eingreifen, sondern alles aus dem Grunde ursprünglicher Anlage von innen heraus sich entfalten. Ist mit diesem Begriff von Geschichte, den wir ohne Weiteres annehmen, in der That kein Einwirken Gottes auf den Gang der Dinge verträglich? Man müßte den Begriff der Entwickelung doch im alleräußerlichsten, rein mechanischen Sinne, als pure Abwickelung nehmen, um die Aufnahme von Solchem, was in der ursprünglichen Anlage nicht enthalten ist, unzulässig, und nicht vielmehr für sie erforderlich zu finden. Ja, ein Knäuel Garn „entwickelt" sich ohne weitere Zuthat; aber ein Pflanzenkeim entwickelt sich *nicht*, ohne daß Kräfte zuströmen, welche nicht in ihm selber liegen, und zwar nicht blos Kräfte von unten aus dem Schooß der Erde, sondern auch Kräfte von oben, Licht und Wärme der Sonne. Nun, was für die erdgeborne Pflanze das natürlich Ueberirdische, die Sonne, das ist für die erdgeborne Menschheit das geistig und sittlich Uebernatürliche, die Offenbarung Gottes. Wenn doch die Geschichte bei aller Gebundenheit an den Naturgrund unsres Daseins ein geistig-sittlicher Proceß ist, sollen in diesen Proceß nur die Kräfte von unten einströmen dürfen, nie Kräfte von oben, aus dem Urquell unsers geistig-sittlichen Lebens, — immer nur die dunklen Lebenselemente der Mutter Natur, — nie die lichten Offenbarungen des Vaters der Geister? Die Entwickelung eines Kindes überläßt doch ein menschlicher Vater nicht etwa unter bloßer Darreichung der äußeren Lebensmittel dem Spiel der Umstände, den Anregungen der Natureindrücke oder der Gespielen; er wirkt persönlich auf es ein, zeigt ihm zur rechten Stunde einen Vaterwillen und ein Vaterherz, er *erzieht* es mit einem Wort: aber thut Gott seinem Kinde, dem Menschengeschlecht, ein Aehnliches, dann „zerreißt" er nach Strauß „den Zusammenhang des Geschehens und macht alle Geschichte unmöglich". Anders hat ein Lessing gedacht; er hat die biblische Offenbarung unter dem Gesichtspunkt einer göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts" gewürdigt, —

warum? weil er von einer Bestimmung des Menschengeschlechts, von einem Ziel der Geschichte wußte, von dem Strauß nichts weiß noch wissen will. Allerdings, wem die Geschichte der Menschheit sinnlos nur eben auf einen großen Untergang unsres Planeten hinausläuft, in dem alles, was sich auf demselben entwickelt hat, einfach zu Grunde geht[1]), der hat sehr Recht, die Offenbarung Gottes, als einer in diesen nichtsnutzigen „Complex der Dinge nicht gehörigen übernatürlichen Ursache", abzulehnen. Aber gibt es eine Entwickelung ohne entsprechendes Vollendungsziel, ohne Verwirklichung eines schon in der Anlage gesetzten Ideals? Kann dieses ideale Ziel der Weltgeschichte angesichts unsrer geistig-sittlichen Natur und Bestimmung ein anderes, geringeres sein als die Herstellung jenes Idealzustandes der Menschheit, den die Bibel das Reich Gottes nennt? Und wenn dies, — kann in einer Welt der Freiheit und der Sünde der Weg zu diesem Ziele festgehalten oder wiedergefunden und vollendet werden ohne Führung, Erziehung, Zurechthülfe von oben?

Wohl, sagt man vielleicht, — in einem gewissen Sinne geben wir das alles zu. Wollt ihr das jeweilige geniale Aufflammen des Geisteslebens, das uns an den unendlichen geistigen Grund der Welt gemahnt, oder jene hochtragischen Wendungen der Weltgeschichte, in denen das Walten einer sittlichen Weltordnung hervortritt, — wollt ihr diese folgenreichen Erweckungen der Vernunft und des Gewissens der Menschheit Offenbarung nennen, — wohlan. Nur ist dann Offenbarung ein ständiges und allgegenwärtiges Element der Geschichte, ihr aber meint mit „Offenbarung" doch noch etwas Anderes, etwas Engeres und Sonderliches, das euch lediglich auf dem Boden der biblischen Geschichte verläuft. Wir antworten: ganz recht, — ja, in jenem allgemeineren Sinne durchziehen Gottesoffenbarungen die ganze Weltgeschichte und wenden sich an Vernunft und Gewissen der Völker, und dennoch gibt es ein engeres Offenbarungsgebiet, ein Reich der Gottesoffenbarung im höheren, positiveren Sinn. Jene allgemeinen geistig-sittlichen Gottesoffenbarungen wirken wohl und mit Macht, aber sie wirken das Letzte nicht, das zu wirken ist; sie dienen wohl der geistigen Weltbewegung wie der sittlichen Welterhaltung, aber sie reichen nicht hin zur Herstellung des persönlichen Rechtverhältnisses zwischen Gott und Menschen, zur Herstellung des Reiches Gottes. Hiezu ist eine positivere Einwirkung Gottes auf

[1]) Strauß, Alter und neuer Glaube, S. 222.

die Menschheit erforderlich, und — gibt es denn nicht ein eigenthümlich unmittelbares und persönliches Verhältniß des Menschen zu Gott, welches die naturgemäße Grundlage einer entsprechend eigenthümlichen Einwirkung bildet, das religiöse Verhältniß?

Das religiöse Leben ist das gegebene Gebiet der Offenbarung Gottes im strengen Sinne des Wortes. Und dieser Thatsache der Religion gegenüber wird die Strauß'sche Ausschließung der „übernatürlichen Ursache" vom geschichtlichen Causalnexus erst in ihrer ganzen Thorheit offenbar, — sie macht alle Religion zur Unwahrheit, die Religion als solche zu einem Selbstbetrug des menschlichen Geschlechts. Hat denn nicht in der religiösen Anlage die „übernatürliche Ursache" sich einen unmittelbaren Zugang zum Menschen und zu dessen persönlicher wie gattungsmäßiger, weltgeschichtlicher Entwickelung bereitet, einen Zugang, der wie kein anderer Punkt unsres Einzel- und Gesammtlebens in dessen innerste Tiefe hineinführt und zu der gewaltigsten Bewegung desselben von innen heraus geeignet ist? Wer an irgend eine Wahrheit der Religion als solcher glaubt, wer sie nicht als einen Erbwahnsinn der Menschheit, sondern als etwas irgendwie in der Weltordnung Begründetes ansieht, der muß auch — wie er ebenhierin den besten Beweis für das Dasein eines lebendigen Gottes hat — die vernünftige Möglichkeit einer Selbstoffenbarung dieses Gottes anerkennen. Denn das ist auf religiösem wie speculativem Standpunkt ganz undenkbar, daß es ein unmittelbares, persönliches Verhalten des Menschen zu Gott gäbe, und kein entsprechendes Verhalten Gottes zum Menschen; daß es eine Hingabe des Menschenherzens an Gott gäbe, aber keine Antwort, keine entsprechende Erschließung des Gottesherzens an den Menschen; — ein Gedanke, der, wenn er Platz griffe, wie ein Medusenhaupt alle Religion versteinern und unabwendbarem Tode überliefern müßte.

Aber, wird man einwenden, wenn Offenbarung so das naturgemäße Correlat von Religion ist, — warum behauptet ihr eine geschichtliche Offenbarung dennoch nicht auf allen Gebieten der Religionsgeschichte, nicht in den heidnischen Religionen, auch nicht in der Kirche von der Apostel Zeiten an, sondern allein von Abraham an bis auf Christus? Wir antworten: weil zu unterscheiden ist — einmal zwischen falscher und wahrer Religion, und dann zwischen der Fortpflanzung der letzteren und ihrer Stiftungsgeschichte.

Wer überhaupt Religion gelten läßt, also nicht allen Glauben ohne Unterschied für Aberglauben hält, der unterscheidet ebendamit

nothwendig auch zwischen wahrer und falscher Religion, d. h. eben zwischen Glauben und Aberglauben. Insonderheit drängt dieser Unterschied sich auf beim Vergleich der biblischen und der außerbiblischen Religion. Die letztere ist überall, wo sie urwüchsig auftritt (— der Islam ist keine urwüchsige, sondern eine abgeleitete und aus Mischung hervorgegangene Religion —) Naturanbetung; Gott und die Natur ist dem religiösen Bewußtsein ineinander geflossen und dadurch das persönliche Verhältniß zwischen der Menschenseele und ihrem überweltlichen Urquell und Urbilde wenn auch nicht geradezu aufgehoben, so doch wesentlich verkümmert und in seiner Entwickelung gehemmt. Auch bei diesem Verhältniß gibt es Analoga der biblischen Offenbarung, tiefere und mächtigere Schwingungen des religiösen Bewußtseins, die sich auf Völker und Jahrhunderte fortpflanzen, geniale religiöse Eingebungen, die zu neuen Religionsstiftungen werden. Aber der Schleier der Natur, welcher das Angesicht des lebendigen Gottes hier verhüllt und die Stimme desselben nur dumpf durchtönen läßt, schafft auch in solchen religiös-schöpferischen Menschen mindestens ebensoviel Verhüllung und Entstellung als Offenbarung der Gottesidee. Anders da, wo das religiöse Bewußtsein, im festen Bunde mit dem sittlichen, zwischen Gott und Welt unterscheidet und in jenem das übernatürliche, urbildlich-sittliche Wesen wenn auch nur ahnend erkennt: da ist der Vollzug des persönlichen Verhältnisses ein ungehemmter; da kann ein Wechselverhältniß sich entwickeln, das zu immer größerer Klärung des schauenden menschlichen Bewußtseins und ebendamit zu immer vollerer Enthüllung des ewigen Gotteswesens an dasselbe führt. Und so ist es im Unterschied von allem anderen Religionsbestand des Alterthums in der hebräischen Religionsgeschichte; der allenthalben herrschenden Vermischung von Gott und Welt tritt die feste Unterscheidung und lebendige Wechselbeziehung beider, der physischen Gottesidee die ethische gegenüber und enthüllt sich von Einer Klarheit zur andern, bis sie schließlich aus dem Herzen Jesu hervor ihr letztes, vollendendes Wort spricht. Diese Religion in ihrem Unterschiede vom Heidenthum, in ihrer im Gewissen sich bezeugenden Wahrheit sagt nur Selbstverständliches von sich aus, wenn sie als aus lebendigem Verkehr mit dem wahren Gott entsprungene, als geoffenbarte sich geltend macht. Und bedürfte sie auf diesen ihren selbstverständlichen Ursprung noch eines Siegels, so empfinge sie's durch ihre Geschichte. So wenig ist sie wie die Heidenthümer aus dem Naturgeist des betreffenden Volkes hervorgegangen, daß sie vielmehr nur im beständigen Kampfe mit demselben

sich zu entwickeln und nur im schließlichen Bruche mit ihm sich zu vollenden vermocht hat. Als sie aber in dieser Weise sich vollendet hatte, ist sie kraft ihrer göttlichen Wahrheit welterobernd und bleibende Menschheits-Religion geworden, während alle anderen Religionen als überwiegend subjective, phantastische Produkte der Volksgeister wesentlich auf ihr Volksthum beschränkt bleiben, beziehungsweise mit demselben verfallen und sterben.

Kann es nun diesem religiösen Geschichtsproceß gegenüber befremden, daß er nur für die Stiftungsgeschichte der wahren Religion, nicht aber für die Geschichte ihrer Ausbreitung und fortgehenden Aneignung Offenbarungscharakter in Anspruch nimmt? Auch für die letztere könnte im weiteren Sinne derselbe behauptet werden. Das göttliche Offenbarungsprincip, der „heilige Geist", lebt ja in der christlichen Kirche fort und offenbart das objectiv Vollendete subjectiv immer von neuem und immer völliger; er „erinnert an alles und leitet in alle Wahrheit",[1]) und wo immer einem von ihm angewehten Herzen das Evangelium als Gotteskraft und Gottesweisheit einleuchtet, — wie wenn einem Luther im Kloster die Rechtfertigung aus dem Glauben lebendig aufgeht — da könnte man auch von „Offenbarung" reden. Aber das ist doch selbst im großartigsten Falle, wie eben in Luthers Leben, nicht mehr ein objectiv Neues, das im menschlichen Bewußtsein aufleuchtet wie einst im Bewußtsein Abrahams, da er in dem Herrn des Himmels den Freund seines Hauses erkannte, oder im Geiste des Mose, da der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sich ihm in der unnahbaren Flamme seiner Heiligkeit zeigte, oder endlich im Herzen Jesu, als er des dreimal Heiligen als seines lieben himmlischen Vaters inneward. Dies sind Epochenpunkte einer Stiftungsgeschichte wahrer Religion, die einmal zur Vollendung geführt der unverlierbare wie unerschöpfliche Schatz der Menschheit und Weltgeschichte bleibt, und darum in derselben wohl noch einen Ausbreitungs- und Auswirkungsproceß haben kann, wie ihn die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig beschreiben, in ihrem inneren Werdeproceß aber ebenso abgeschlossen ist wie in der Mannesreife das Wachsthum des Kindes.

Ist nun diese heilige Geschichte von Abraham an bis auf Christus und seine Apostel keine wahre und wirkliche Geschichte, weil sie im Unterschied von der weltlichen eine heilige, d. h. in unmittelbarerem Sinne als alle andere eine gottgewirkte ist?

---

[1]) Joh. 16, 13.

Wäre die biblische Offenbarung allerdings das, was unsre theologische Orthodoxie sich unter ihr gedacht hat, eine Mittheilung übernatürlicher Wahrheiten, göttlicher Lehrgeheimnisse an Menschen, welche bei deren Empfang — um ja nichts Irrthümliches einzumischen — sich rein-passiv verhalten hätten, dann müßte man diese Frage dennoch verneinen. Denn alsdann fehlte ihr doch das wesentliche Kennzeichen der Geschichte, die lebendige Entwickelung auf dem Grund und Boden menschlicher Natur. Aber es gehört nicht viel dazu, um einzusehen, wie wenig jene orthodoxe Begriffsfassung der biblischen Beschreibung entspricht. Kann Gott auch selbstverständlich nicht offenbaren ohne vor allen Dingen zu erleuchten, so offenbart er doch nicht Lehren, Dogmen, sondern sich selbst. Seine Offenbarungen sind nicht einseitig verstandesmäßig, sondern — seinem Wesen entsprechend — Licht und Leben; sie sind Entfaltungen, Reinigungen und Kräftigungen des Gottesbewußtseins, und erfolgen immer nach Maßgabe der Empfänglichkeit, die der Mensch ihnen entgegenbringt; sie vollziehen sich als innerste heilige Erfahrungen auserwählter Werkzeuge, die, was sie in hehren Lebensmomenten gewinnen, zum Gemeingut eines empfänglichen Kreises machen, eines Kreises, in welchem dann wiederum die Vorbedingungen weiterer und weiterführender Empfängnisse reifen. So ist allerdings die biblische Offenbarung auf jeder ihrer Stufen nichts abstract Göttliches, sondern etwas Gottmenschliches, ein gemeinsames Erzeugniß von Gottesgeist und Menschenherz, und darum auf allen Vorstufen — bis zu dem Einen hin, der in seiner heiligen Menschlichkeit der Gottheitsfülle das rein-entsprechende Gefäß bietet — beschränkt, gedämpft und umhüllt durch das unvollkommene menschliche Maaß und die unvollkommne menschliche Fassung. Aber ebendarum ist sie auch wahrhaft natürlich erwachsende und fortschreitende Geschichte. Wie die Hellenen als das auserwählte Volk der Cultur, so sind die Hebräer als das Religionsvolk der alten Welt dazu vorbestimmt und angelegt, in ihrer Sondergeschichte zu entfalten, was ausgereift allen Völkern zu Gute kommen soll. In den Anfängen ihres nationalen Werdens wird der hier noch vorhandene glimmende Docht eines monotheistisch-ethischen Gottesgefühls, wird der Glaube Abrahams in Pflege genommen und neu und höher angefacht, um das stille Licht seines Hauses, seines zum Volke erwachsenden Stammes zu werden. Nach Jahrhunderten lodert er in der Einsamkeit der Wüste dem Mose zur hehren Flamme auf und zeigt ihm — in Wolke und Feuer zugleich verhüllt und offenbar — die heilige

Gottesgestalt als den Urheber des Sittengesetzes und Ordner eines Gottesstaates auf Erden. Dieser Gottesstaat, nach langen Mühen kaum äußerlich vollendet, zerbricht im Widerstreit des Naturgeistes und des Gottesgeistes im Volke, aber um so reicher und reiner leuchtet dieser letztere auf in seinen Trägern, den Propheten, und weissagt eine weltumfassende Religion des Geistes und der Freiheit, ein ideales Gottesreich, in welchem der Ewige und Heilige wahrhaftig und nicht blos sinnbildlich inmitten seiner Menschenkinder Wohnung machen soll. Und endlich, im tiefsten äußeren Niedergang des Volkes, inmitten der sich erfüllenden Geschicke der alten Welt, tritt der Menschensohn auf, der sich als Gottessohn weiß, in welchem jene geweissagte Religion des Geistes und der Freiheit lebt als der innerste Athemzug seiner Seele, in welchem mit der verwirklichten vollkommnen Religion die göttliche Offenbarung vollkommen werden kann, — und er wird der Quell eines höheren und höchsten Lebens für alle. Das ist gewiß eine sehr wunderbare, heilige, einzigartige Geschichte, und wir fassen es, daß auch ihre mündliche und schriftliche Bezeugung eine andere sein wird als die profane; daß während ihre vornrkundliche Erinnerung und Sage schlicht und keusch absticht gegen den üppigen Blüthenflor heidnischer Mythe, wiederum ihre Geschichtschreibung auch in den spätesten, nüchternsten Zeitaltern der alten Welt angehaucht sein wird von Andacht und Feier, von symbolisirender heiligen Poesie; daß sie, durchwebt von einem Gefühl der Anbetung, das Göttliche oft einseitig betonen und das Menschliche zurückstellen wird. Aber warum jener Offenbarungsproceß in seinen klar-erkennbaren Grundlagen, in seiner organisch fortschreitenden Entwickelung und in seiner völligen Anschmiegung an die Bedürfnisse und Empfänglichkeiten des menschlichen Geistes nicht wirkliche, im höchsten Sinne natürliche und vernünftige Geschichte sein sollte, — wieso der göttliche Einschlag in ihm, anstatt ein unvergleichliches Gewebe herzustellen, vielmehr „den Zusammenhang des Geschehens zerrissen“ haben sollte, das läßt sich schlechterdings nicht einsehen.

Natur und Wunder.

Ohne Zweifel wäre gegen Idee und Thatsache der Offenbarung weit weniger Widerspruch, wenn sich dieselbe auf den Bereich des geistigen Lebens beschränkte. Nun aber setzt die Offenbarung nach durchgängigem Zeugniß der heiligen Schrift auch das Naturleben in eigenthümliche Schwingungen, — Hand in Hand mit der Weissagung, der

aus dem Offenbarungsgeiste geborenen Rede, geht hundertfältig als That desselben auf dem Naturgebiete das Wunder. Und nun gibt es kaum einen religiösen Begriff, der unsrer Zeit so anstößig wäre wie dieser.

Wohl kein Zeitalter hat je einen so tiefen und überwältigenden Eindruck gehabt von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit des Naturlebens, wie unsres, und darum erscheint ihm das Wunder, dieses Eintreten eines Uebernatürlichen inmitten des Naturlebens, als das Unnatürliche, das man wohl auf die Phantasie ganz anders gestimmter Geschlechter, nicht aber auf die That einer sich selbst verbessernden Gottheit zurückführen könne. Leugnen wir's nicht, — auch wir Christusgläubigen und um Christi willen Wundergläubigen sind Kinder dieser unserer Zeit. Unser Wunderglaube ist kein unbedingter oder unbegrenzter wie der früherer Zeiten. Auch uns ist die Natur ein unverletzlicher Haushalt Gottes, ihre Gesetze Ausflüsse seines unverbrüchlichen Willens, und wäre das Wunder Störung dieses Haushalts, Durchkreuzung dieses Willens — wenn auch angeblich durch ihn selbst — auch wir würden ihm unsern Glauben versagen. Wir schenken ihn auch nicht jeder Wundererzählung als solcher, wir entziehen uns der Frage nicht, wie weit an derselben menschliche Phantasie und wie weit göttliche Thatkraft betheiligt sei, und wir erkennen bei dieser Untersuchung auch die Idee der Natur als Instanz an, — wir vertheidigen kein unnatürliches Wunder. Und so haben wir auch hier wie anderweit die anscheinend so feste, in Wahrheit thönerne Mauer unserer Altvordern nicht mehr zu halten, — das unbedingte „Es steht geschrieben"; vielmehr geht es uns mit den biblischen Wundern im Ganzen nicht anders als mit den biblischen Weissagungen, die in Folge unbefangnerer und strengerer Auslegung ihr Angesicht nicht unwesentlich verändert haben; wir haben auf manche vermeintliche Handgreiflichkeit des göttlichen Handelns verzichten und auch hier die göttlichen Wege als bescheidnere, verborgnere erkennen gelernt. Wenn wir gleichwohl das Wunder ebensowenig aufgegeben haben wie die Weissagung, so haben wir dazu guten, vernünftigen Grund.

Wir halten dafür, daß das ächte Wunder eine unveräußerliche Folgerung wahrer Religion, und daß es nichts weniger als ein Widerspruch gegen die Idee der Natur sei, vielmehr von derselben nicht nur vertragen, sondern selbst gefordert werde. Und zwar reden wir dabei nicht, wie man uns wohl sagt,[1]) aus einem abgeblaßten, halbirten

[1]) Vgl. Strauß a. a. O., S. 150.

Wunderbegriff moderner Theologie heraus, sondern aus dem biblischen Wunderbegriff.

Es ist ein ebenso weitverbreitetes als grundloses Vorurtheil, daß der biblische Wunderbegriff eine Durchbrechung der Naturgesetze enthalte. Der biblische Wunderbegriff, wie er sich in den Bezeichnungen „δύναμις, Kraft", oder „σημεῖον, Zeichen" ausspricht, enthält nichts von einer Vergewaltigung oder Außerkraftsetzung von Naturgesetzen; er führt nur eine bestimmte ins Naturgebiet fallende Erscheinung auf eine höhere Kraft zurück, als die bloße Naturkraft oder die natürlich-menschliche ist, und kennzeichnet ebendamit diese Erscheinung als ein „Zeichen" — nämlich der besonderen Einwirkung Gottes. Daß aber durch die Einwirkung eines freien Willens auf das Naturleben eine Verletzung der Gesetze des letzteren stattfinden müsse, — diese dem Wunder gegenüber geradezu landläufige Vorstellung ist doch ein seltsamer, fast unbegreiflicher Irrthum. Tagtäglich und tausendfältig greift freier Wille, greift Menschengeist und Menschenhand in das unverbrüchlichen Gesetzen folgende Naturleben ein. Wenn der Ansiedler die Tanne im Urwalde fällt und sie zum Steg über den Wildbach zwingt, wenn Menschenhände den Marmorblock aus dem Gebirg losreißen und ihn zum schönen geistverkündenden Standbild gestalten, durchbrechen sie da die Naturgesetze? Es geht bei diesen Hervorbringungen alles nach unverbrüchlichen Naturgesetzen zu, jede Schwingung der Axt, jeder Strich des Meißels; aber freilich, es geht nicht alles aus puren Naturgesetzen hervor. Die bloßen Naturgewalten hätten in alle Ewigkeit aus der Tanne keinen geebneten Steg, aus dem Marmorblock kein Götter- oder Menschenbild gestaltet: hierzu war eine andere δύναμις vonnöthen, die aus dem bloß Natürlichen ein Höheres, ein σημεῖον des Geistes gemacht hat, von dem sie ausging; die Brücke, die Statue ist im Verhältniß zum puren Naturleben ein Wunder. Wir brauchen nur an die Stelle von Menschengeist und Menschenhand hier den Geist Gottes, die „Hand Gottes" zu setzen, und wir haben den biblischen Wunderbegriff.

Sollen wir nun Gotte jene Möglichkeit eines Eingreifens in das Naturleben absprechen, welche der Mensch unstreitig besitzt? Sollen wir ihn — wenn nicht vor die verschlossene Thür der Welt überhaupt — so doch wenigstens vor die verschlossene Thür der Natur setzen? „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, Im Kreis die Welt am Finger laufen ließe? Ihm ziemt's, die Welt im Innern

zu bewegen, Sich in Natur, Natur in sich zu hegen", hat Goethe zu seinen Zeiten einem solchen armseligen Deismus zugerufen. Darum zieht man es auch vor, Gotte nicht die Macht und Möglichkeit, wohl aber den vernünftigen Anlaß zu solchen besonderen Einwirkungen abzusprechen: er hat in seiner Weisheit, sagt man, alles von Anbeginn so geordnet, daß es ohne besondere Nachhülfe leistet, was es leisten soll. Man denkt sich hiemit, wie Rothe treffend entgegnet hat, die Natur als ein großes musikalische Walzwerk, dessen Stifte alle im Voraus zu einer bestimmten Melodie und Harmonie eingeschlagen sind, so daß dem Urheber nur das Ableiern übrig bleibt. Auch hier scheint doch eine ziemlich gedankenlose Vorstellung von der Natur zu Grunde zu liegen. Ist denn die Natur ein völlig für-sich-seiendes Wesen, daß sie lediglich ihre eigene Melodie abzuspielen, ihre eignen Gesetze zu vollziehen hätte: ist sie denn nicht die gottgeordnete Unterlage einer Geistesentfaltung, der Grund und Boden einer Weltgeschichte? Ist nun diese Weltgeschichte ein Spiel- und Kampfplatz freier sittlichen (und unsittlichen) Kräfte, und soll sie dennoch eine höhere Idee verwirklichen, die von den Besten der Mithandelnden kaum eben geahnt wird, soll sie trotz alles Unverstandes und bösen Willens, der sich in ihr mächtig hervorthut, doch einem guten Ziele entgegengeführt werden, — wird da nicht der ewige weltregierende Wille, wie er nach dem schönen biblischen Wort die Herzen lenkt gleich den Wasserbächen, so auch die Naturbedingungen des Geschehens und Nichtgeschehens zu fortgehenden Entscheidungen in der Hand haben müssen?

Gewiß sind die Naturgesetze als Gesetze Gottes unverbrüchlich, unbeugsam. Aber die Natur ist doch kein bloßer Inbegriff von Gesetzen, sondern sie ist ein nach diesen Gesetzen verlaufender Lebensproceß. Dieser Lebensproceß umschließt in jedem Augenblicke unzählige Möglichkeiten, die sich verwirklichen können oder nicht, ohne daß dadurch die Naturgesetze irgend gestört würden: oder wie wäre es sonst möglich, daß — wie eben erinnert — Menschenwille und Menschenwillkür in jedem Augenblick tausendfältig ins Naturleben eingriffe, ohne daß der Gesammthaushalt derselben dadurch im Mindesten verwirrt würde? Selbst der Begriff des Zufalls, den wir im gewöhnlichen Leben nicht los werden, legt dafür Zeugniß ab, daß die Natur mit nichten jenes pure Gefüge eherner Nothwendigkeiten ist, das ein unklares Denken so oft in ihr voraussetzt; daß in ihrem Wechselverhältniß zum Reiche des Menschenwillens eine

Menge von Combinationen möglich sind, über welche weder das eherne Naturgesetz noch der freie Menschenwille entscheidet, sondern ein höherer Gedanke und Wille, der sie gelingen oder mißlingen läßt. So haben unsere Alten durchaus vernünftig Recht gehabt, wenn sie in dem zusammenhangenden Natur- und Geschichtsproceß eine durchgängige unmittelbare Mitwirkung Gottes, einen concursus dei behaupteten, durch den die göttliche Vorsehung und Weltregierung ausgeübt werde. Darauf vor allem beruht die göttliche Vorsehung und Weltregierung, daß Gott unter jenen tausend Möglichkeiten, welche der zusammengreifende Natur- und Geschichtsproceß in jedem Augenblicke darbietet, die einen gelingen, die andern scheitern läßt; daß er die endlichen Causalitäten in Natur und Menschheit so zusammenfügt, wie es der Verwirklichung seiner väterlichen und königlichen Gedanken gemäß ist. Und zuweilen ergreifen solche göttlichen Fügungen in Welt- oder Lebensgeschichte die Menschen so fühlbar, daß die verborgene Hand Gottes, welche dieselbe geheimnißvoll wirkt, ihnen offenbar wird: da sehen sie dann ein „Zeichen" — nämlich die Hand Gottes im Naturbereich; sie empfinden ein Wunder, wenn auch nur ein Vorsehungswunder, ein Wunder sozusagen ersten Grades, insofern das Eingreifen Gottes in den Naturproceß hier lediglich in einer „Fügung", einer Zusammenfügung bedeutsamer Natur- und Geschichtsumstände besteht. Als in einem der gefährlichsten Momente des Kampfes zwischen Reformation und Gegenreformation Winde und Wogen die zur Ueberwältigung Englands ausgesandte Armada zerstörten; als im Jahre 1812 der früh und scharf eintretende russische Winter die Tyrannenmacht zu Tode erstarren ließ, unter der Europa seufzte, da haben die tief ergriffenen Zeitgenossen in diesen Naturereignissen nicht das Spiel blinder Kräfte erkannt, sondern die Hand des weltregierenden, von der Natur her die Geschichte leitenden Gottes. Solcher Vorsehungswunder ist für den, der darauf zu achten versteht, das Menschenleben zu allen Zeiten voll; aber auch manche biblischen Wunder, die vielleicht als schöpferische aufgefaßt worden sind, können sich möglicherweise — worauf wir zurückkommen — als solche bloßen Vorsehungswunder erklären.[1])

Allerdings, die mehreren biblischen Wunder, insonderheit die bestbeglaubigten unter ihnen, die Heilungswunder Jesu, sind nicht

[1]) Vgl. zu obigen Andeutungen meine Schrift: „Zur Verständigung über den christlichen Vorsehungsglauben," Halle 1888.

in dieser Weise erklärbar, sondern setzen ein mehr oder weniger schöpferisches Eingreifen der Hand Gottes voraus. Allein es leuchtet ein, daß dieselbe Beschaffenheit der Natur, welche sie einem vorsehungsvollen, „fügenden" concursus dei offenstehen läßt, auch einem darüber hinausgehenden irgendwie schöpferischen Eingreifen freien Raum gewährt. Ist doch schon der allgemeine Weltverlauf fortwährend von irgendwie schöpferischen Einwirkungen Gottes durchzogen. Das Geniale, auf welchem Gebiete es auftreten möge, macht uns immer den Eindruck eines aus der bloßen Zusammenfassung vorhandener Faktoren Unerklärlichen, aus den Tiefen göttlicher Schöpferkraft unmittelbar Hervorgegangenen; niemand vermag die ursprünglichen Anlagen eines Martin Luther aus den Anlagen des Bauerngeschlechtes, dem er entstammte, abzuleiten. Ja, im Grunde ist jedes menschliche Individuum ein schöpferisches Wunder Gottes bei allem Naturzusammenhang, aus dem es hervorgeht, denn seine Individualität ergibt sich nicht aus einer bloßen Verbindung der vorhandenen Faktoren, sondern stellt sich als eine göttliche Neubildung im Bereiche des zusammenhangenden Natur- und Geisteslebens dar. Nur sind solche schöpferischen Wunder Gottes verborgener Natur; dagegen die biblischen sind „manifest", offenbarlich, in die Augen fallend, — das ist in ihrer besonderen göttlichen Abzweckung begründet. Die biblischen Wunder — und das erklärt auch ihre Beschränkung auf den Bereich der biblischen Geschichte, — sind die dem Naturgebiete angehörenden Begleit-erscheinungen der göttlichen Heilsoffenbarung; sie verhalten sich zu dieser, zu der Stiftungsgeschichte der wahren Religion geradeso, wie sich die Vorsehungswunder zur allgemeinen Weltgeschichte verhalten. In letzteren spiegelt sich der allgemeine Vorsehungswille Gottes, in jenen spiegelt sich sein Heilsoffenbarungswille insonderheit. Ihr Erforderniß liegt einerseits in den Menschen, die Gott zu Empfängern und Trägern seiner Offenbarung macht, andererseits in den Zuständen der Natur selbst, welche die Entwickelung der Menschheit trägt. Der heilsbedürftige Mensch, für den die Offenbarung geschieht, ist ja ein geistleiblicher; dazu ein schwacher, sinnlicher, in dem das höhere Geistesleben in den Banden der übermächtigen sinnlichen Natur liegt: wie könnte die göttliche Offenbarung in rein geistiger Weise zu ihm reden? Sie muß ihn durch sinnliche Vermittelungen aufmerken machen, ihm ihre geistige Einwirkung sinnlich aufdrängen, abbilden, verbürgen; sie muß sich ihm, wie große Theologen das ausgedrückt haben, zuerst

sinnlich „manifestiren“, um ihn geistlich „inspiriren“ zu können.[1]) Selbst die Träger des Offenbarungsgeistes, Jesum allein ausgenommen, fassen das Gotteswort, das an sie ergeht, nicht lediglich von Geist zu Geiste; — in der Natursymbolik der Wetterwolke, die den Sinai verhüllt, in dem sanften stillen Sausen nach dem Sturm und Feuer am Horeb gibt Gott sich dem Mose, dem Elia als Den zu erkennen, als welchen er von ihm erkannt sein will; in außerordentlichen Zuständen ihres eignen Naturlebens, in Gesichten und Entzückungen ergreift der Gottesgeist die Propheten und Apostel, und malt ihnen, was er ihnen zu sagen hat, vor die inneren Sinne. Wieviel mehr bedürfen unter Umständen die Alltagsmenschen, zu denen sie reden, daß der Offenbarungsbote ihnen seine Sendung durchs Zeichen beglaubige und im Wunder anschaulich mache. Zumal die größte aller Offenbarungen, die messianische, welche gleichwohl jenes sinnlichen Herrlichkeitsglanzes entbehrte, den sie nach der Erwartung der Zeitgenossen hätte haben müssen, — wie hätte sie inmitten jenes selbst in seiner Religiosität sinnlichen Geschlechts Eingang finden können ohne Zeichen und Wunder? — Die Art und der Stoff dieser Wunder aber ergibt sich aus dem Verhältniß der frohen Botschaft zu den Zuständen der das Menschenleben tragenden Natur. Nicht nur von der Sünde, — auch von dem Uebel, dem Elend, dem Tode verlangt die Menschheit erlöst zu werden, und sie darf es hoffen, so gewiß Gott nicht nur der Vater der Geister, sondern auch der Herr der Natur, der König der Welt ist. Ist nun auch die „Erlösung des Leibes“, die Herstellung jener neuen Weltordnung, in der das Uebel keine Stelle mehr hat, nicht der Anfang, sondern das Ende der Heilswege Gottes, so sollte dennoch schon bei der Begründung seines Reiches auch diese krönende Vollendung wenigstens in weissagenden Proben, in sinnbildlichen und unterpfändlichen Zeichen vor Augen treten, welche den Sohn Gottes als den Träger und Bürgen der ewigen alles Leid hinwegnehmenden Liebe Gottes beglaubigten. Daß nun durch diese seine Liebes- und Heilungswunder, so gewiß sie leisteten, was kein sich selbst überlassener Naturproceß hätte leisten können, dennoch dem Naturleben keine Gewalt angethan wird, das ist doch unschwer einzusehen. Oder thut der Arzt dem Naturleben unerlaubte Gewalt an, wenn er den bösen Naturproceß

[1]) Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre, 6. Aufl. S. 73. Rothe, Zur Dogmatik, S. 55 f.

der Krankheit durch das überlegene Heilmittel bricht? Wir denken, es geht dabei alles naturgesetzlich zu, und doch geschieht ein Eingriff in den krankhaften, unidealen Naturverlauf und stellt denselben zu einem gesunden, seiner Idee entsprechenden wieder her. Nicht anders Jesus, wenn er Blinde sehend, Lahme gehend, Aussätzige rein macht, wenn er Besessene, Geisteszerrüttete herstellt: nur daß er das nicht thut durch natürliche Mittel, sondern durch die Kraft des Geistes Gottes, der in ihm ist. Unstreitig ist es die Vorstellung der h. Schrift, daß die Wunder Jesu, und ebenso die der Propheten und Apostel, geschehen vermöge der besonderen Gotteskraft, aus der auch ihr offenbarendes Lehren, ihr Weissagen quillt, aus der Macht des Offenbarungsgeistes, der sie erfüllt. Ueberall nun, wo diese Geistesmacht Menschen gegenübersteht, die für sie empfänglich sind, widerspricht es der Ordnung der Natur nicht im Mindesten, daß dieselbe vermittelst einer seelischen Wirkung auch krankes Leibesleben genesen macht. Eine Macht geistiger Spannung über leibliche Schwäche kennt jeder willenhafte Mensch; ein genialer Arzt übt durch seine Persönlichkeit oft größere Wirkungen als durch alle Arznei: wie sollten wir denn nicht, was in seinem Maße dem Geiste überhaupt gegönnt ist, im höchsten Maße dem in heiligen Menschen mächtigen Geiste Gottes zutrauen? So geht es bei Wundern dieser Art im höheren Sinne natürlich und wiederum im unanstößigsten Sinne übernatürlich zu: es wirkt auf das Naturleben eine überlegene Kraft ein, nur eine Kraft, die ihrer Natur nach geheimnißvoll und an die höchsten Erscheinungen der Geschichte, an die schöpferischen Offenbarungsmomente gebunden ist.

Am schwierigsten wird uns der Wundergedanke da, wo er jede psychische Vermittelung ausschließt, weil das Wunder an seelenloser Natur, seis an außermenschlicher, seis an entseelter menschlichen, vorgegangen sein soll. Hier muß entweder nicht blos herstellende, sondern geradezu hervorbringende, schaffende Macht des Offenbarungsträgers, oder ein ganz unmittelbares und dann neu-schaffendes Einwirken Gottes angenommen werden. Man wird letzteres vorziehen, weil jene Macht, selbst bei Jesu, die Schranken menschlicher Natur zu durchbrechen droht, in die doch auch Er gethan war; und in der That hat er z. B. die Auferweckung des Lazarus nicht auf eigenes Wirken, sondern auf Gebetserhörung, also auf eine unmittelbare Gottesthat zurückgeführt. Daß Gott auch neu-schöpferisch auf den Naturverlauf der Dinge einwirkt und im Ausnahmefalle, den seine Heils-

offenbarung motivirt, etwas thut, was er im alltäglichen Verlaufe der Dinge nicht thut, das ist uns nach allem seither Ausgeführten nicht undenkbar, nicht wider die Natur, — so lange solch ein schöpferisches Handeln in der Analogie seines Schaffens überhaupt bleibt, jener großen göttlichen Ordnung der Natur folgt, in der wohl ein höheres Gesetz das niedere in sich aufheben, aber nie etwas gesetzlos, ordnungswidrig geschehen kann. Wo etwa das letztere uns in der Ueberlieferung entgegentritt, wo die Vorstellung des Zauberns statt des Werden-lassens sich uns aufdrängt, und darum das Gefühl des Unnatürlichen anstatt des Uebernatürlichen uns ergreift, da versagen wir den Glauben, nicht aus Unglauben, sondern aus Frömmigkeit. Hier liegt, um Späterem andeutend vorzugreifen, der Grund, weshalb wir bei Erzählungen wie von der Hochzeit zu Kana oder der Speisung der Fünftausend die Vorstellung einer zauberhaften Verwandlung eines Naturgebildes in ein specifisch anderes, oder die Vorstellung eines fortwährenden Nachwachsens von Broden ablehnen und für die betreffenden wohlbezeugten Vorgänge eine andere Erklärung suchen; hier liegt unser Recht, bei den Todtenerweckungen der evangelischen Geschichte einen noch vorhandenen Lebensfunken vorauszusetzen, den Gottes Hauch wieder anfacht, und die Vorstellung einer Neubeseelung verwesender Leichname abzulehnen: denn so verfährt Gott nicht, auch da wo er schafft; er ist überall ein Gott der Ordnung, und nicht des Beliebens. Ganz anders steht es mit dem Haupt- und Schlußwunder der evangelischen Geschichte, mit der Auferweckung Jesu nicht wieder zum alten, sterblichen, sondern zu neuem, unsterblichen Leben. Es ist das größte Wunder der evangelischen Geschichte, weil Gott hier wirkt ohne jede menschliche Vermittelung und weil er etwas völlig Neues schafft, einen verklärten Leib, ein unsterbliches Leben; und doch ist es von allen biblischen Wundern das glaubwürdigste, ja zu glauben wesentlichste, denn wie wollen wir glauben, daß Gott uns aus dem Tode erlösen und zu unsterblichem Leben verklären werde, wenn wir nicht glauben, daß er es dem Herrn und Haupte der Menschheit zuerst gethan hat? So ist hier die anscheinende absolute Ausnahme in Wahrheit keine Ausnahme, sondern die Erstlingserscheinung, die Offenbarung eines neuen höheren Gesetzes, — des Gesetzes, daß gotteiniges Leben den Tod überwinden und unter dem Zusammenbruch des irdischen Zelthauses ein neues, unvergängliches Gehäuse entfalten soll. Gewiß geht das über alle irdische Naturerfahrung und Naturordnung hinaus: aber wem der Sinn des Lebens,

auch der Sinn der Natur, nicht ein ewiges Werden und Vergehen ohne Sinn ist, sondern das Werden eines Bleibenden, Ewigkeitswürdigen, der wird kein Hinderniß finden, an einen letzten Sieg des Geistes und Lebens über das Naturgesetz des Todes und die ganze mit dem Uebel, dem Tode behaftete irdische Naturordnung zu glauben, einen Sieg, in welchem das große Gesetz der Weltgeschichte, — Bewältigung der Natur durch die Macht des Geistes — sich erst vollendet. Indem die biblische Weltanschauung so an der Vollendung der Welt in dem ewigen Gottesreiche auch die Natur theilnehmen läßt (vergl. Röm. 8, 19 – 23) und eine ideale Naturordnung weissagt, in welcher „der Tod nicht mehr sein soll, noch Leid noch Geschrei“ (Apok. 21, 4), schlichtet sie den anscheinenden Streit von Natur und Wunder vollends. Von diesem Standpunkt aus stellt das ächte Wunder sich dar als die Aufhebung der Unnatur in der Natur, als die Herstellung der idealen Naturordnung durch Aufhebung der unvollkommnen, mit dem Widerspruch des Uebels behafteten; eine Herstellung, die sich bei der Begründung des Gottesreiches in einzelnen Morgenrothstrahlen angekündigt hat, um ihren vollen Sonnenaufgang bei der Vollendung desselben zu verbürgen. —

So rechtfertigt sich die biblische Wunderidee durchaus vor einem vernünftigen Denken, und der vermeintliche Widerstreit von Natur und Wunder zerrinnt. Aber damit ist nicht gesagt, daß nun alles geschichtlich überlieferte Wunder von uns als thatsächlich angenommen werden müßte. Nicht nur, daß die soeben entwickelte Idee des Wunders auf einen großen Theil der Wunderüberlieferung wenig passen will, — es liegt auch in der Natur der Sache, daß der Wunderglaube überall viel weiter gereicht hat als das Wunder selbst. Ist es doch in der That, wie das Wort des Dichters gesagt hat: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“: so selbstverständlich ist allem naiven religiösen Glauben die Voraussetzung, daß Gott in der Natur sich offenbaren, durch Naturzeichen zu den Menschen reden müsse, und so groß das Verlangen religiös-gestimmter Geschlechter, solche Offenbarungen zu schauen und zu vernehmen, daß die Entstehungsgeschichte jeder Religion, und daß auch die weitere christliche Kirchengeschichte sich mit Wundererzählungen geschmückt hat. Hier ist es Sache der historischen Kritik zwischen Thatsache und Phantasie, Erfahrung und Erdichtung zu scheiden und so zwei Schwierigkeiten zu lösen, welche nicht selten wider die Geschichtlichkeit der evangelischen Wunder erhoben werden und in der That erheblicher sind

als mancher aprioristische Einwand. Wir meinen einmal die Ueberlieferung so vieler außerbiblischen, katholischen, muhammedanischen, heidnischen Wunder, und andrerseits die offenbare Unglaubwürdigkeit so mancher biblischen Wundererzählungen.

Was die ersteren anlangt, so möchte Strauß uns einschüchtern durch die Behauptung: die Geschichtswissenschaft würde ihre Allgemeingültigkeit aufgeben, d. h. parteiisch verfahren, wenn sie die christlichen Wunder anerkennen, und die außerchristlichen verwerfen wollte. Offenbar hätte diese sehr allgemeine Behauptung nur dann etwas zu bedeuten, wenn die Zeugnisse für christliche und nichtchristliche Wunder sich gleichstünden, und es sich gleichwohl darum handelte, in den ersteren lauter Wahrheit, in den letzteren nichts als Lüge zu finden. Unsere Betrachtung der Wunderfrage verpflichtet uns nach beiden Seiten zu einem solchen Urtheil nicht. Wer aber die Quellenverhältnisse der antiken, islamitischen und auch mittelalterlichen Wunderlegende ein wenig in Betracht zieht und mit dem Zeugnißwerth unsrer Evangelien vergleicht, dem wird es nicht einfallen, die beiderseitigen Wagschalen gleichstehend zu finden. Vieles, sehr vieles von jener außerchristlichen Wunderüberlieferung erledigt sich auf dem einfachsten Wege historischer Kritik, ohne daß man principielle Wunderleugnung oder auch nur die Unterscheidung von Uebernatürlichem und Unnatürlichem zu Hülfe zu nehmen hat; sowohl die Naturreligion, als die arabische religiöse Phantasie, wie endlich und nicht zuletzt die Priester- und Mönchskirche hat sich als ein recht üppiger Fruchtboden des Fabulirens erwiesen. Andrerseits bezeugt der Wald von Wundergeschichten des classischen Alterthums sowohl, wie des Mittelalters das einer gewissen Entwickelungsstufe des religiösen Lebens überall anhaftende Wunderbedürfniß, dem die biblische Offenbarung auf ihren Wegen entgegengekommen ist. Diesem naturgemäßen Verlangen, die Gottheit auch in der Zeichensprache der Natur sich bezeugen zu sehen, ist gewiß auch auf außerbiblischem Boden manche thatsächliche Befriedigung geworden: neben der Mythe und Legende, der unbewußten und bewußten Wunderdichtung, haben räthselhafte Erscheinungen des Naturlebens, insonderheit die sogenannten mystischen Erscheinungen menschlicher Natur, Sehergaben und Heilungskräfte, welche als psychische Anlagen auch außerhalb des biblischen Gebietes anzuerkennen wir unverhindert sind, das Ihrige hiezu gethan.

Andererseits sind die Geschichtsbedingungen, welche im Heidenthum und Mittelalter Mythe, Sage, Legende erzeugt haben, auch der bib-

lischen Entwickelung nicht ganz fremd geblieben. Einen so durchgreifenden Unterschied in dieser Hinsicht die ächte Offenbarung von der erträumten bewirken wird, so hat sie doch vermöge ihres geschichtlich-natürlichen Verlaufes und gottmenschlichen Charakters die Gesetze nicht aufgehoben, vermöge deren in vorliterärischer Zeit die Sage waltet und auch nach dem Erwachen des geschichtlichen Bewußtseins die heilige Poesie mit der nüchternen Ueberlieferung Hand in Hand geht, um sich je und dann mit derselben zu vermischen oder zu verwechseln. Keine principielle Rechtfertigung des biblischen Wunders benimmt mithin der historischen Kritik das Recht und die Pflicht, jede biblische Wundererzählung auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen; um so weniger, als jene principielle Rechtfertigung selber der Wundermöglichkeit vernünftige Grenzen zieht und eine Unterscheidung zwischen Uebernatürlichem und Unnatürlichem, Gotteswürdigem und Abenteuerlichem begründet. Zumal im A. T. ist vieles Wunderbare so gewiß Element vorhistorischer Zeit, oder doch die Zeitferne zwischen der erzählten Thatsache und ihrer Aufzeichnung eine so große, daß von einer Zuverlässigkeit historischen Zeugnisses nicht die Rede sein kann. Die erst Jahrhunderte nach den Ereignissen beschriebenen Wunder des Auszugs aus Aegypten lassen sich noch durch den Schleier der Sage hindurch als vorsehungsvoll eingetretene Naturereignisse erkennen, die in den Landesverhältnissen begründet sind; abenteuerliche Wundergeschichten aber, wie Bileams redende Eselin oder Josuas Stillstands-Gebot an Sonne und Mond erklären sich aus mißverstandener uralten Poesie, deren Quelle im letzteren Fall noch ausdrücklich angegeben ist.[1]) Andererseits machen manche Wunderthaten der Propheten den Eindruck vollkommener Lebenswahrheit, und in einem anerkannt ächten Schriftdenkmal des Jesajah hat sich dieser dem König Ahas im Namen Jehovahs zu jeglichem Zeichen erboten.[2]) — In der Geschichte Jesu liegt, wie wir sehen werden, für den größten Theil der Wunderberichte die Quellenfrage wesentlich anders als für's A. T., indem hier Zeitgenossen der Ereignisse und unter ihnen ohne Zweifel selbst ein Augenzeuge reden; aber auch hier ist darum keineswegs auf die historische Kritik zu verzichten. Zwischen dem berichteten Ereigniß und der Darstellung desselben liegt dennoch entweder mehrfache mündliche Ueberlieferung oder auch im besten Falle die immerhin subjectiv bedingte Auffassung und Erinnerung des Augenzeugen, so daß Irrthum aller Art, Miß-

[1]) Josua 10, 13.
[2]) Jes. 7, 11.

verständniß, Ueberspannung des Wunderbaren, unwillkürliche Umdichtung des Zugrundeliegenden Spielraum gehabt hat. Das alles hat die historische Kritik in Anschlag zu bringen, und um so mehr, je weniger etwa die einzelne Wundergeschichte mit der allgemeinen biblischen Wunderidee stimmen will. — So wird die Kritik, indem sie auf den bequemen Radikalismus aprioristischer Leugnung und Aechtung des Wunders verzichtet, ein Dreifaches zu beachten haben. Einmal, ob das erzählte Wunder wohlbezeugt ist, d. h. nicht blos vom Evangelisten, sondern auch von der etwa zu Grunde liegenden Quelle zuverlässig dargeboten, vom pragmatischen Zusammenhang unwidersprochen u. s. w. Zweitens, ob es der göttlichen Zweckbestimmung des Wunders entspricht, also einen im Offenbarungsrathschluß begründeten und mit Jesu eignen Gedanken von Offenbarung und Wunder zusammenstimmenden Sinn hat. Endlich ob es auch als Naturvorgang der Art und Weise nicht widerstreitet, in der wir überhaupt Gott schöpferisch handeln sehen, vielmehr jener idealen Naturordnung entspricht, auf welche nach christlich-vernünftiger Weltanschauung die Wege Gottes hinauslaufen. Es ist zuzugeben, daß dies letzte Kennzeichen bei dem divinatorischen Charakter der dabei anzuwendenden Maßstäbe etwas Schwankendes an sich hat, und daß daher unser Urtheil über die eine oder andere Wundererzählung vielleicht nicht zu völligem Abschluß zu bringen ist. Im Ganzen aber reichen diese drei Kriterien, wenn man sie zusammennimmt, allerdings aus, um die Kritik auch auf diesem geheimnißvollen Gebiete zur Unterscheidung des Vernünftig-Möglichen von dem Undenkbaren und daher auch Ungeschichtlichen in Stand zu setzen.

Menschheit und Gottessohnschaft.

Die Ideen der Offenbarung und des Wunders laufen gewissermaßen zusammen in derjenigen Glaubensidee, unter welche Jesus persönlich von seinen Urzeugen gestellt wird, in der Idee des Gottessohnes schlechthin, oder des „Gottmenschen", wie die dogmatisirende Kirche den „Eingebornen vom Vater" um der in ihm stattfindenden Einigung von Gottheit und Menschheit willen genannt hat. Erst in einer Persönlichkeit, in welcher das göttliche Wesen sich so vollkommen ins Menschliche übersetzt, daß sie sagen kann: „Wer mich siehet, siehet den Vater", kann ja die göttliche Offenbarung sich vollenden; soll die

innerste Herzensfülle Gottes sich der Menschheit erschließen, so kann das nur geschehen in einem Menschensohne, der, wahrhaftiges und völliges Glied unsres Geschlechts, für die „Fülle der Gnade und Wahrheit", „die Fülle der Gottheit", wie Paulus es ausdrückt[1]), ein vollkommen entsprechendes Gefäß und Werkzeug ist. Da nun alle anderen Menschenkinder von Haus aus im Zwiespalt mit Gott stehen und die Wurzel dieses Zwiespalts bereits als Naturanlage in sich tragen, so wird jener gotteinige Menschensohn — das wird nicht vieles Beweises bedürfen — bei aller seiner Zugehörigkeit zur Menschheit, wenn er wirklich auftritt, bis in den Naturgrund seiner Entstehung hinein die absolute Ausnahme, also das Wunder aller Wunder sein. — Nun aber ist das die Frage, die uns hier obliegt, ob ein solcher Gottmensch überhaupt denkbar sei, ob die Einwohnung jener Gottesfülle die Wahrheit menschlicher Natur nicht von vornherein aufhebe; ob also die Idee der Gottmenschheit bei der Beurtheilung des geschichtlichen Zeugnisses von Jesu als eine vernünftig-mögliche vorausgesetzt werden könne.

Wären wir zur Beantwortung dieser für unsere ganze Arbeit entscheidenden Vorfrage auf die orthodox-kirchliche Lehre von der Person Christi angewiesen, so müßten wir — in Einheit mit der gesammten lebendigen Theologie unserer Zeit — dieselbe verneinen. Die orthodoxe Christologie, wie sie in den Zeiten der altkirchlichen großen Concilien ausgebildet worden ist und im Reformationszeitalter anstatt einer durchgreifenden Neubildung nur ihren scholastischen Abschluß gefunden hat, ist in keiner Weise von historisch-psychologischen Gesichtspunkten ausgegangen, sondern hat lediglich Verirrungen des theologischen Gedankens, die vermöge eines gemeinsamen unvollkommenen Ansatzes der Rechnung nach zwei Seiten hin unvermeidlich waren, auf lehrgesetzliche Weise ausschließen wollen. Mit antiken Schulbegriffen arbeitend, denen noch eine mehr physische als ethische Gottesidee zu Grunde lag, faßte man die Fülle göttlicher Offenbarung in Christo unter den Gesichtspunkt einer „göttlichen Natur", stellte dieser eine „menschliche Natur" als etwas derselben durchaus Fremdartiges gegenüber, und ließ nun diese beiden Mächte, von denen die erstere, identisch mit der „zweiten Person der Trinität", das Moment der Persönlichkeit bereits fertig mitzubringen schien, sich zur Person Christi zusammenfügen. Hiedurch entstand ein zusammengesetztes und zwar aus reinen

[1]) Joh. 1, 14; Kol. 1, 19; 2, 9.

Widersprüchen zusammengesetztes Wesen, dem überhaupt keine Lebensfähigkeit, geschweige denn eine menschlich-geschichtliche, zukommen konnte. Denn wenn doch keine von beiden Naturen ohne die Eigenschaften gedacht werden kann, in denen ihre Eigenart und damit ihr Unterschied von der andern beruht, also die göttliche nicht ohne ihre Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Heiligkeit und Unsterblichkeit, die menschliche nicht ohne ihre Gebundenheit an Raum und Zeit, ihre Umschränktheit in Wissen und Können, ihre Versuchlichkeit und Sterblichkeit, — wie sollte denn dieselbe Person zugleich allmächtig und schwach, allwissend und an „Weisheit zunehmend", unversuchbar und „versuchbar in allen Stücken", unsterblich und dem Tode geweiht sein? Suchte man diese unauflöslichen Widersprüche dadurch zu mildern, daß man — nestorianisch — die beiden Naturen möglichst auseinanderhielt, so bekam man ein Doppelwesen, das gleichzeitig ein zwiefältiges und vollkommen entgegengesetztes Leben geführt haben müßte; suchte man — eutychianisch — diesen unleidlichen Dualismus dadurch zu überwinden, daß man die überlegene göttliche Natur die menschliche in sich aufheben ließ, so verfiel man um so mehr dem Doketismus, d. h. man kam vollends auf einen Scheinmenschen heraus, der in keiner Weise mehr menschlich erlebt, empfunden und gelitten haben konnte. Auch der Nachhülfeversuch der lutherischen Theologie, die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften mittheilen zu lassen, nur vorläufig zum bloßen Besitz, auf Erden noch nicht zum Gebrauch, kommt unabwendbar auf diese letztere Klippe und fügt den alten Undenkbarkeiten nur neue hinzu. Denn wie die göttlichen Eigenschaften sollten der menschlichen Natur mitgetheilt werden können, ohne deren entgegengesetzte Eigenschaften, ja die menschliche Natur selbst ebendamit aufzuheben, läßt sich schlechterdings nicht begreifen, und so würde nach dieser Theorie die Menschwerdung Gottes in demselben Augenblick vernichtet, in dem sie hergestellt würde. — So lange man nun in den Zauberkreis dieses scholastischen Dogmatisirens gebannt war und die Bibel nur als ein Orakelbuch ansah, aus dem für die kirchlich festgestellten Dogmen hinterher Beweisstellen zu holen seien, wurde diese altkirchliche Christologie nach einem überaus künstlichen System ins N. T. zurückgedeutet und aus ihm als ihrer vermeintlichen Quelle zugleich für ihre Undenkbarkeiten der Trost entnommen, daß Gott uns nun einmal diese Geheimnisse zu glauben auferlegt habe. Erst als im vorigen Jahrhundert die ganze scholastische Methode — nicht durch Menschenhand — dahinfiel, und eine geschichtliche Betrachtung der

Schrift, eine unbefangnere Exegese aufzuleben begann, sah man, daß nicht das N. T., sondern allein die Kirchengeschichte der Christenheit jene unlösbaren Räthsel aufgegeben hatte.

In der That weiß das N. T. von jener ganzen Zweinaturenlehre nichts; vielmehr entwirft es sein ganzes Christusbild auf dem Grunde der Idee menschlicher Persönlichkeit, indem es das Einzigartige, Gotteinige und wahrhaft Göttliche, das Jesu zukommt, lediglich als nähere Bestimmung und höchste Erfüllung in diese menschliche Idee hineinzeichnet. Um diesen Satz eingehend zu erhärten, müßten wir freilich ein eignes Buch schreiben und die Christologie des N. T. von Schrift zu Schrift und von Stelle zu Stelle verfolgen[1]); aber er darf auch ohnedas als das von den verschiedensten und bedeutendsten Forschern übereinstimmend gewonnene Ergebniß, das überdies jedem dogmatisch vorurtheilsfreien Bibelleser sich aufdrängt, ausgesprochen werden. Vor allem die drei ersten Evangelien sind für denselben ein großer zusammenhangender Beleg. Sie betrachten Jesum einfach als geschichtliche Erscheinung und sein Verhältniß zu Gott als ein völlig und selbstverständlich menschliches; nur daß er vermöge göttlicher Erwählung und fehllosen Gehorsams wie kein andrer mit Gott in uneingeschränkter Gemeinschaft steht, daß Gott ihm als seinem Liebling unter den Menschenkindern seine ganze Offenbarung, die Herstellung seines Reiches von der frohen Botschaft an bis zum Weltgericht übergeben hat. Wie völlig diese christologische Grundanschauung der drei ersten Evangelien auf Jesu eignem Selbstbewußtsein und Selbstzeugniß beruht; wie er selber sich zu jeder unschuldigen Menschlichkeit bekennt und keine andere Göttlichkeit in Anspruch nimmt als welche in die Grundform eines wahrhaft menschlichen Innenlebens sich einfügt, das werden wir im Verlauf dieser Untersuchungen an seinem Orte uns vergegenwärtigen. Dagegen sei hier noch eben an die Art und Weise erinnert, in welcher die Predigten des Petrus und des Paulus in der Apostelgeschichte von ihm zeugen. „Jesum von Nazareth, den Mann, von Gott euch bewährt durch Thaten, Wunder und Zeichen, welche Gott durch ihn unter euch that, — denselben, wie er aus bedachtem Rath

[1]) Vgl. meine „Christologie des N. T." (1864), ein Buch, das ich heute zwar in manchen Einzelausführungen zu verbessern, in seinen Grundanschauungen und Hauptergebnissen aber nach vieljähriger weiteren Beschäftigung mit dem Gegenstand nicht abzuändern wüßte; oder die einschlägigen Kapitel meiner „Neutestamentlichen Theologie" (1891, 1892).

und Vorsehung Gottes dahingegeben war, habt ihr erwürgt, . . . Gott aber hat ihn zum Herrn und Messias gemacht" (Ap.-G. 2, 22. 23. 36). Wiederum: „Ihr wisset . . . Jesum von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und mit Kraft; welcher umhergezogen ist Wohlthaten erweisend und gesundmachend alle, die vom Teufel überwältigt waren, denn Gott war mit ihm" (10, 36. 38). Oder in der Predigt zu Athen: „Gott hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Kreis des Erdbodens richten will mit Gerechtigkeit, durch einen Mann, den er dazu verordnet hat, nachdem er allen den Glauben dargeboten durch Auferweckung desselben von den Todten" (17, 31). Das ist der Styl der urchristlichen und urapostolischen Christologie: Jesus der von „Gott" erwählte, gesalbte, dahingegebene und auferweckte, nun zu göttlicher Herrlichkeit erhobene Mensch. Das Gottheitliche in ihm, dasjenige vermöge dessen er die vollkommene Offenbarung Gottes ist, wird hiebei nicht verschwiegen oder verkannt; aber es wird gedacht als die Fülle des göttlichen Geistes, die über ihn — den heiligen Gottesknecht (Ap.-Gesch. 4, 17), den sündlosen Menschen — ausgegossen worden ist.

Nun haben neben diese einfache menschlich-geschichtliche Christologie allerdings Paulus und Johannes, auch der Hebräerbrief und in einzelnen Andeutungen die Apokalypse eine höhere, wenn man so will, speculative gestellt. Sie haben die im kanonischen und apokryphischen A. T. allmählich ausgebildete Idee einer von Gott, wie er an sich ist, unterscheidbaren göttlichen Selbstoffenbarung, die Idee der weltschöpferischen und weltordnenden Weisheit oder des göttlichen Ebenbildes, nach welchem Adam geschaffen worden, oder des uranfänglichen göttlichen Wortes (Logos), in dem der verborgene Gott sich zur Welt erschlossen, auf Jesum als den Träger der göttlichen Selbstoffenbarung angewandt und diesem so neben seiner menschlichen Genealogie gleichsam eine göttliche, eine Ableitung aus dem ewigen Selbstleben Gottes gegeben. An diese christologische Anschauung, welche nach dem vierten Evangelium schon in eignen Aussprüchen Jesu ihre Vorgänge und Anknüpfungspunkte gehabt zu haben scheint, haben hernach die christologischen Speculationen der Kirchenväter und Formulirungen der Concilien sich angeschlossen, in welchen der Versuch gemacht wird, die Person Christi gleichsam vom Himmel herab, aus dem dreifaltigen Wesen der Gottheit zu construiren, und auf sie stützen sich noch heute alle die, welche jenen altkirchlichen Weg die Person des Gottmenschen zu construiren trotz seiner großen Anstöße für den allein

rechten, der göttlichen Hoheit des Heilands einzig gerecht werdenden halten. Sie stützen sich darauf, aber nach unsrer Ueberzeugung irrthümlicherweise. Hätten Paulus und Johannes mit jener ihrer vorgeschichtlichen („Präexistenz-") Christologie an die Stelle des geistgesalbten gotteinigen Menschen Jesus wirklich eine ursprünglich göttliche Persönlichkeit setzen wollen, die nur hinterher menschliche Natur angenommen hätte, so wären sie in einen vollkommenen Widerspruch getreten nicht nur mit der ihnen vorangegangenen urchristlichen Ueberlieferung und Lehrart, sondern auch mit der bei ihnen selbst klar vorliegenden christologischen Grundanschauung. Denn wenn sowohl die Apokalypse als das johanneische Evangelium auch noch den erhöhten Christus vom Vater als „seinem Gott" reden und himmlische Gaben von ihm erbitten und empfangen läßt[1]); wenn der Hebräerbrief den „Sohn" auch als präexistenten trotz aller gottheitlichen Prädikate doch von „Gott" durchweg unterscheidet und allewege an die Spitze der Menschheit stellt; wenn vor allem Paulus den ganzen Christus als „anderen, geistlichen Adam" vorbehaltlos in die Idee der Menschheit befaßt, das Wohnen der Gottesfülle in ihm auf Gottes freies „Wohlgefallen" zurückführt, ja den Erhöhten am Ende der Tage sein ganzes Königthum dem Vater zurückgeben läßt, „auf daß Gott sei alles im allem"[2]), so haben sie unverkennbar die menschliche Abhängigkeit von Gott und die menschliche Unterordnung unter ihn nicht blos als ein vorübergehendes Verhältniß seines Erdenlebens angesehen, sondern als eine unvergängliche, also auch ursprüngliche Eigenheit seines Wesens. Und hiemit reimt sich auch ihre Präexistenzlehre, wenn dieselbe nur nicht mit traditionell-dogmatischer Brille betrachtet, sondern vom Standpunkte biblisch-theologischer Erkenntniß unbefangen gewürdigt wird. Um es kurz zu sagen: nicht eine zweite Person der Trinität haben sie menschliche Natur annehmen lassen wie die späteren Kirchenlehrer, sondern eine nachweislich auf vorchristlichem, theilweise außerkanonischem Boden erwachsene theologische Idee, die Logosidee, lassen sie in dem Menschen Jesus Fleisch und Blut gewinnen, d. h. sich geschichtlich verwirklichen. Und der ganze Schein, kraft dessen diese ihre Logoschristologie die nachmalige kirchliche Zweinaturenlehre begründen soll, beruht darauf,

---

[1]) Apok. 3, 12; Joh. 20, 17; 14, 16.

[2]) Hebr. 1, 1; 2, 6 u. 11 u. s. w. Röm. 5, 15; 1 Kor. 15, 45. 47; Kol. 1, 19; 1 Kor. 15, 28.

daß jene Idee von ihnen nach der Weise des antiken und besonders des biblischen Denkens realistisch gefaßt, unwillkürlich *personificirt* worden ist, und daß vermöge dieser Personificirung der für uns heute selbstverständliche Unterschied zwischen der Idee und der dieselbe geschichtlich verwirklichenden Persönlichkeit sich *ihrem* Denken entzieht. So sehr die in dieser Weise vorgestellte Fleischwerdung der Idee der nachmaligen orthodoxen Menschwerdung einer gottheitlichen Person ähnlich sieht, so groß und wahrnehmbar bleibt dennoch der Unterschied. Die Persönlichkeit eignet auch in der paulinisch-johanneischen Denkart ursprünglich und wesentlich dem geschichtlichen Menschen Jesus und wird nur von ihm aus in die Präexistenz desselben zurückgetragen, indem sie auf die (ursprünglich nur im poetischen, nicht im ernstlichen Sinne personificirte) Logosidee ausgedehnt wird: nicht aber stammt den Aposteln, wie der orthodoxen Vorstellung, die Persönlichkeit des Menschen Jesus *aus* der Präexistenz, kann ihnen daher auch nicht — wie in der Kirchenlehre geschieht — die historisch-menschliche Existenz in eine schein-menschliche verwandeln. Nicht eine göttliche Persönlichkeit wird in die menschliche Natur herabgerufen, vielmehr der Mensch Jesus wird — in ähnlicher Weise wie im platonischen System allen Menschenseelen geschieht — in die Ewigkeit hinaufdatirt, um auszudrücken, daß in ihm das Ewige geschichtlich geworden, mit nichten aber um ihn als ein ursprünglich nicht-menschliches Wesen zu bezeichnen. Die Spuren dieses Sachverhalts liegen — auch abgesehen von der Geschichte der Logosidee als solcher — in den betreffenden Schriften des N. T. für jeden, der sehen kann und will, in vollkommener Deutlichkeit vor. Nirgends wird von einer *Menschwerdung* des Logos oder präexistenten Gottessohnes geredet, vielmehr stehend der historisch-menschliche Name Jesus Christus auch auf den Präexistenten angewandt, ja auch der Präexistente geradezu unter den Begriff „Mensch" gestellt.[1]) — So bringt jene Logoschristologie zwar das Gottheitliche der Person Christi auf einen höheren Ausdruck, indem sie Jesum — und mit vollem Recht — als „die Selbstoffenbarung

[1]) Ersteres z. B. 1 Kor. 8, 6; Phil. 2, 5 f.; vgl. Kol. 1, 14 f.; Apok. 3, 14. Letzteres Joh. 3, 13; 6, 62; 1 Kor. 15, 47. Der neuerlich zuweilen gebrauchte Ausdruck „menschgewordener Gottessohn" ist unbiblisch und unrichtig. Man kann von einer „Menschwerdung *Gottes* in Christo" reden, aber nicht von der Menschwerdung eines *Gottessohnes*, denn der Sohn Gottes ist schon Mensch, nämlich der Mensch Jesus, und nicht ein zweiter vom Vatergotte abhängiger Gott.

Gottes“ kennzeichnet; aber mit nichten hebt sie die Thatsache auf, daß im N. T. durchgängig die *menschliche* Persönlichkeit Jesu die Grundlage ist, auf der jede gottheitliche Charakterisirung sich aufbaut.

Gestützt auf diese Thatsache hat nun die neuere evangelische Theologie, soweit sie den Muth fand, sich die wissenschaftliche Unbrauchbarkeit des altkirchlichen Dogmas einzugestehen, unter Schleiermachers bahnbrechender Führung jene Christologie ausgebildet, die man mit einem von ihren Gegnern erfundenen Namen die anthropocentrische nennen kann. Wir haben uns gesagt, daß der Begriff einer „göttlichen Natur“, an sich schon schief und unklar, jedenfalls nicht geeignet sei, das auszudrücken, worum es sich handelt, die in Christo erschienene Fülle der göttlichen Offenbarung: denn nicht die Offenbarung metaphysischer Eigenschaften Gottes wie der Allgegenwart oder Allmacht ist's doch, was der Glaube in Christo anschaut, sondern die Offenbarung seines ethischen Wesens, die Offenbarung Gottes als heiliger Liebe. Wir haben uns weiter gesagt, daß diesem göttlichen Wesen die menschliche Natur unmöglich als etwas völlig Fremdes und Disparates, mit demselben Addirbares gegenübergestellt werden dürfe, da wir vielmehr laut der Schrift „in Ihm leben, weben und sind“; da die menschliche Natur nur vermöge eines Göttlichen, das ihr als Anlage innewohnt, sie selbst ist, also die Idee des Menschen ohne das Ebenbild Gottes, nach dem und zu dem er laut der Schrift geschaffen ist, gar nicht besteht. Und so sind wir — auf Grund einer theocentrischen Anthropologie wohlgemerkt — allerdings zu einer „anthropocentrischen“ Christologie gelangt. Ist der Mensch an sich, wie Paulus den Athenern predigt, „göttlichen Geschlechts“, zur Gemeinschaft Gottes bestimmt und angelegt, so darf ich diese Idee des Menschen nur in absoluter Erfüllung, in idealer Verwirklichung denken, und ich habe im Idealmenschen den *Gottmenschen*, den Menschen, welcher kraft absoluter Hingabe an Gott der vollkommenen Einwohnung Gottes theilhaftig wird und kraft dieser vollkommenen Gemeinschaft uns das ewige Liebesleben Gottes in menschlicher Lebensform offenbart. Noch einfacher und biblischer: ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, so ist auch das Ebenbild Gottes das Urbild der Menschheit und der geschichtlich erscheinende urbildliche Mensch das verwirklichte Gottesebenbild, die Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes. So ergibt uns dieser Gedankengang, den das N. T. selbst an die Hand gibt, anstatt des zusammengesetzten *halb* göttlichen und *halb* menschlichen Wesens der Kirchenlehre ein

einfaches, bei dem alles menschlich und nichtsdestoweniger göttlich ist; ein menschliches Wesen, das wahrhaft geschichtlicher Existenz und Entwickelung fähig, gleichwohl als die vollkommene Erscheinung der ewigen Liebe jenen gottheitlichen Charakter unter uns ausprägt, der es zum Gegenstande unseres Glaubens und unsrer Anbetung macht.

Andere haben ein ähnliches Ergebniß auf conservativerem Wege noch besser zu erreichen vermeint. Diejenigen unserer Mitarbeiter, welche sich von den Vordersätzen der Zweinaturenlehre nicht loszumachen und doch die Unmöglichkeiten der letzteren sich nicht zu verbergen vermochten, haben dem Neubau der Christologie einen Um- und Einbau vorgezogen und dem altkirchlichen Dualismus und Doketismus durch eine weitere und weiteste Ausdehnung des schon in der altlutherischen Scholastik angewandten Begriffes der „Kenosis", der Selbstentäußerung des Logos, abzuhelfen gesucht. Sie lassen die in alter Weise festgehaltene „göttliche Natur" für das Erdenleben Jesu nicht blos wie die altlutherische Theologie auf die Bethätigung ihrer Eigenschaften in der menschlichen Natur verzichten: sie lassen sie verzichten auf diese Eigenschaften selbst, ja auf ihre ganze göttliche Seinsweise, und sich aus einer göttlichen geradezu in eine menschliche Person verwandeln, — eine menschliche Person, die aus ihrer vorhergegangenen Existenz lediglich die Fähigkeit behält, auf dem Wege menschlich-freier Selbstbestimmung sich selber wiederzufinden und ihre aufgegebene ewige Gottheit in Bewußtsein und Vermögen zurückzugewinnen. Wir sind nicht der Ansicht, daß diese Theorie, die sich irrigerweise für orthodox hält, während die Concordienformel sie als eine horribilis et blasphema interpretatio im Voraus verurtheilt hat[1]), auch nur dem exegetischen Bestande gerechter werde als die schleiermacher'sche. Gestützt auf eine einzige christologische Stelle von schwierigster Auslegung (Phil. 2, 6 ff.), hat sie in der herkömmlichen orthodoxen Deutung der Präexistenzaussagen doch nur einen scheinbaren Halt, und steht andererseits mit den zahlreichen und unzweifelhaften Schriftaussagen, in denen die Erhöhungsherrlichkeit Christi nicht als eine Rückkehr in einen status quo ante, sondern als eine frei empfangene, gottgeschenkte Belohnung seines irdischen Lebenswerkes dargestellt wird, im vollen Widerspruch. Vor allem aber glauben wir nicht, daß sie das dogmatische Problem wirklich löst; wir halten vielmehr den Gedanken eines seine Wesenheit aufgebenden Wesens

[1]) Form. Conc. VIII, 20.

für unvollziehbar, die durch diesen Gedanken in das ewige Leben der Gottheit hineingetragene Veränderung für absurd, und das geschichtliche Menschenleben, das durch so ungeheuerliche Mittel hergestellt wird, dennoch für kein psychologisch mögliches, indem jede durchbrechende Erinnerung an die gottheitliche Vorexistenz demselben die Schranken der menschlichen Bewußtseinsform unwiederbringlich zersprengt haben müßte. Indeß wir haben hier keinen Grund, diese Mängel der kenotischen Theorie zu verfolgen oder zu betonen, denn auf dem Geschichtsboden des Lebens Jesu besteht zwischen ihr und unserer christologischen Idee kein Streit. Leistet sie was sie zu leisten glaubt, so stellt sie damit für das Leben Jesu nichts mehr und nichts weniger auf als wir auch, nämlich einen reinen und ganzen Menschen, welcher mit der Anlage zu unbeschränkter Gottgemeinschaft ins Leben tritt und diese Anlage auf dem Wege menschlicher Freithätigkeit ausbildet. Neuerdings noch hat eine sehr subjective, aber unleugbar geistreiche Bearbeitung des Lebens Jesu gezeigt, daß man vom kenotischen Standpunkt aus die durchaus menschliche Form desselben auf Grund der evangelischen Berichte vollständig anerkennen, hin und wieder sogar übertreiben kann[1]). Und so dürfen wir vielmehr davon Act nehmen, daß fast die ganze gläubige Theologie der Gegenwart als Subject der evangelischen Geschichte nichts anderes setzt als eine wahrhaft menschliche, aber gotterfüllte, gotteinige Persönlichkeit; kurz gesagt: den Menschen nach dem Herzen Gottes.

Dieser fast einmüthigen christologischen Correctur tritt nun freilich Strauß mit der Behauptung ihrer vollkommenen Werthlosigkeit und Vergeblichkeit gegenüber. „Ein sündloser, urbildlicher Christus, sagt er in seiner Kritik der schleiermacher'schen Vorlesungen über das Leben Jesu, ist um kein Haar breit weniger undenkbar als ein übernatürlich erzeugter mit einer göttlichen und menschlichen Natur." Und wiederum: „der hauptsächlich auf Schleiermachers Ausführungen sich stützende Wahn, Jesus könne ein Mensch im vollen Sinne des Wortes gewesen sein, und doch als Einziger über der ganzen Menschheit stehen, ist die Kette, welche den Hafen der christlichen Theologie gegen die offene See der vernünftigen Wissenschaft noch absperrt."[2]) Aussprüche, die — zumal einem Manne gegenüber, der sich trotz Strauß

[1]) Ich meine die Schrift von Fr. Zündel: Jesus in Bildern aus seinem Leben beleuchtet. 1884.

[2]) Strauß: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte", S. 33 und S. VII.

aufs Denken verstand wie einer in unserem Jahrhundert — auf ihre Begründung einigermaßen gespannt machen. Aber nirgends wird Strauß dogmatischer, als wenn er auf diesen entscheidenden Punkt kommt. „Kein wirklicher Mensch, ruft er in seinem zweiten „Leben Jesu" aus, ist ein Einziger, sondern jeder gehört, wenn auch vielleicht als der relativ Erste, zu einer Klasse."[1]) Was heißt das anders, als dem christlichen Grunddogma vom „Eingeborenen vom Vater" ein anderes, negatives Dogma entgegensetzen, für das es an jedem Beweis fehlt?

Sieht man sich im Verlauf des angeführten Schriftchens wenigstens nach Motiven dieses negativen Dogmatismus um, so klingt hie und da ein Gesichtspunkt an, den bereits das „Leben Jesu" von 1835 auf einen klassischen Ausdruck gebracht hatte. „Es ist nicht die Art der Idee, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen."[2]) Nun aber sind wir nicht „Exemplare" der Idee, sondern Kinder eines lebendigen Gottes, dem es nach Paulus allerdings „gefiel, in Ihm seine ganze Fülle wohnen zu lassen", — nicht um gegen alle anderen zu geizen, sondern um alle anderen durch ihn reich zu machen.[3]) So weit jenem — mithin in jedem seiner Bestandtheile schiefen — Satze eine Wahrheit innewohnt, ist es die, daß nicht die ganze Fülle menschlicher Gaben und Aufgaben in ein einzelnes Individuum zusammengedacht werden kann; daß ein Mensch, der alle möglichen Entfaltungen der menschlichen Idee in vorzüglicher Weise in sich vereinigte, also zugleich der vollkommne Fromme und der vollkommne Weise, Künstler, Staatsmann, Kriegsheld u. s. w. wäre, aufhören würde, ein individueller Mensch zu sein. Wenn Strauß mit der nothwendigen „Beschränkung", die er auch im Eingang seines zweiten Lebens Jesu für Jesum wie für jeden historischen Helden fordert,[4]) nichts weiter gemeint hätte als den Ausschluß einer solchen Vorstellung vom „urbildlichen Menschen", so hätte er sich vollständig beruhigen dürfen. Kein Verständiger nimmt für Jesum die Urbildlichkeit in dem Sinne in Anspruch, daß er alle Seiten des menschlichen Wesens in vollkommner Weise in sich dargestellt oder auch nur die Anlage zu einer solchen allseitigen Entfaltung in sich getragen hätte: die Urbildlichkeit wird allein

[1]) Strauß, L. J. für's deutsche Volk, S. 38.
[2]) L. J. v. 1835 II. S. 766 der dritten Auflage.
[3]) Kol. 1, 19; 2, 9; 2. Kor. 8, 9.
[4]) Strauß a. a. O., S. 4.

behauptet für die centrale Lebensbeziehung des Menschen, für das unmittelbare Verhältniß zu Gott. Mit diesem ist es doch etwas anderes als mit den mancherlei Beziehungen des Menschengeistes zur Welt und mit der in diesen Beziehungen je und dann auftretenden Genialität, mit welcher Strauß die rein-religiöse Größe Jesu fortwährend auf eine Linie stellt. Nicht jeder Einzelne, sondern nur die Menschheit als Ganzes hat den Beruf, des Weltgehalts schlechthin mächtig zu werden: daher es nur natürlich ist, daß auch der genialste Einzelne diese Aufgabe nur in relativer Weise löst. Aber der absoluten Gemeinschaft Gottes theilhaftig zu werden, ist jeder Einzelne als solcher berufen, und Strauß hätte vielmehr Ursache sich zu wundern, daß nur Einer diesen Beruf auf Erden erfüllt hat, als darüber, daß es einen gegeben haben soll, der in dieser Beziehung der menschlichen Idee entsprach. Daß Christus ebendies thut und nichts andres, daß er inmitten seiner Brüder der schlechthin religiöse Mensch ist, der Mensch, in welchem das Gottesbewußtsein — und zwar in seiner denkbar vollkommensten Form als Bewußtsein ewiger Vaterliebe im Himmel — das Allbeherrschende, Allerfüllende war, das ist eben die Individualität des Gottessohnes unter den Menschenkindern.

Das allerdings sieht Strauß ganz richtig, daß diese religiöse Urbildlichkeit eine sittliche insofern zur nothwendigen Folgerung hat, als sie eine Sündlosigkeit des Gottessohnes bedingt. Denn der von diesem Gottesbewußtsein, von der ihm innewohnenden Idee der ewigen heiligen Liebe schlechthin bedingte Mensch kann nicht zugleich ein irgendwie von der natürlichen Selbstsucht bedingter, kann als solcher nur der schlechthin sündlose sein. Und hier liegt nun für Strauß eingeständlich der Hauptanstoß: die Sündlosigkeit Jesu ist ihm, wenn man sie streng nimmt, „der Tod aller wahren Menschlichkeit.“ [1]) Aber nirgends tritt auch die durchgreifende Selbsttäuschung des scharfsinnigen Mannes, seine pantheistische Denkart mit der Vernunft als solcher zu verwechseln, stärker hervor. Vom Standpunkte eines nicht naturalistischen, sondern ethischen Denkens gibt es doch geradezu keinen unvernünftigeren Satz, als daß sittliche Reinheit der Tod aller wahren Menschlichkeit sei. Welche Herrschaft die Sünde thatsächlich über das Menschengeschlecht ausüben möge, — die Sünde in die Idee des Menschen aufnehmen und daher den sündlosen

[1]) Strauß a. a. O., S. 4.

Menschen undenkbar finden, heißt Vernunft und Gewissen verleugnen. Gehört die Sünde zu unsrer erfahrungsmäßigen Natur, so bezeugen uns doch Vernunft und Gewissen, daß unsre thatsächliche Natur in diesem Punkte vielmehr Unnatur sei, Widerspruch wider unsere Idee, und kein Weiser wird jemals behaupten, daß der Mensch, je mehr er sündige, desto humaner werde, — im Gegentheil, je mehr er sündigt, desto inhumaner, brutaler. Darum, wie immer die Thatsache unsrer allgemeinen Sündhaftigkeit zu erklären sein möge, und ob sie vielleicht überhaupt nicht zu erklären wäre, — den Glauben, daß der sündlose Mensch vernünftig-möglich, daß er erst der rechte, wahre, ganze Mensch sei, kann die Menschheit nicht wegwerfen, ohne sich selbst wegzuwerfen. „An die historische Möglichkeit einer solchen Persönlichkeit, wie Christus uns dargestellt wird — hat ein christlicher Philosoph auf jene Strauß'sche Behauptung geantwortet — muß jeder glauben, der das christliche Ideal in sich selbst verwirklichen, vom Bösen erlöst und sittlich wiedergeboren werden will: denn wer nicht daran glaubte, der hielte ja die Erfüllung des sittlichen Gesetzes für eine unmögliche, und sie für unmöglich haltend wird er die eigene Gottesversöhnung nicht gewinnen." [1]) Wir glauben uns noch etwas kräftiger ausdrücken zu dürfen. Wäre der Mensch, in welchem die Liebe Gottes und der Brüder völlig ist, undenkbar, vernünftig-unmöglich, dann wäre das Gebot selber „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, und deinen Nächsten als dich selbst" ein unvernünftiges, widernatürliches, und die natürliche Selbstsucht, das Princip aller Gemeinheit, bestünde zu Recht.

Ja, wird man vielleicht entgegnen, als zu verwirklichendes Ideal, als Ziel unserer sittlichen Bestimmung erkennen wir die Sündlosigkeit gerne an, aber hier handelt es sich um den Proceß der sittlichen Entwickelung, der als ein vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitender, und dabei nothwendig durch den sittlichen Kampf, durch die Versuchung hindurchgehender ohne Straucheln und Fehlen nicht gedacht werden kann. Das alte pantheistische Dogma, daß das Böse das Unvollkommene und als solches die Vorstufe des Guten sei! Gewiß, zum wahren und ganzen Menschen gehört sittliche Freiheit und Entwickelung, wahres und freies sittliche Werden, und gewiß ist dies sittliche Werden durch den Kampf der Versuchung, durch eine

[1]) Johannes Huber, in der Abhandlung über Lessing und Kant, Deutsche Vierteljahrsschrift von 1864, Heft 3.

lebenslange Reihe zu bestehender Proben bedingt: aber warum soll Straucheln und Fehlen dabei logisch-nothwendig sein? Warum soll vernünftigerweise eine Entwickelung sich nicht denken lassen, wie das N. T. sie bei Christus voraussetzt, eine Entwickelung, die von unerfahrener Unschuld aus zu erprobter, positiver Heiligkeit ihren Weg durch den Kampf des Lebens hindurch siegreich, fehllos zurücklegt? Weil das Unvollkommne die nothwendige Vorstufe des Vollkommenen ist? Damit mag blenden oder sich blenden lassen, wer das „Unvollkommene" im Sinne des noch unausgebildeten Guten mit dem „Unvollkommenen" im Sinne des positiv Bösen verwechselt; aber unser sittliches Bewußtsein weist diese Begriffsverwechselung zurück. Gut und Böse sind nicht Stufenunterschiede, wie oft auch ihre Mischung im Leben diesen Schein hervorbringen möge, — sie sind einander widersprechende Gegensätze, und es ist nicht Vernunft, sondern Unvernunft, daß das Gute zu seinem Zustandekommen das Zustandekommen seines Gegentheils erheischen soll. Auch denken wir, wo wir sittlich unbefangen denken, in der That nicht so; niemand rechnet es dem Kinde zur Sünde an, daß es noch nicht im Stande ist, die sittlichen Aufgaben des Mannes zu lösen, und niemand hält es für werdende Tugend, wenn der Jüngling sich auf Wege verirrt, deren hernach der Mann sich zu schämen hat. Noch mehr, — jene pantheistische Lehre ist auch erfahrungsmäßig falsch: keine sündige Entwickelung führt aus sich zur Tugend, zur Heiligung; im Gegentheil, sie thürmt die Hindernisse dahin zu gelangen nur immer höher auf, und nur wo zur Sünde eine gegentheilige Macht, ein erweckendes, herumholendes Gute und Göttliche hinzutritt, kann die Sünde etwa durch die Reaction des besseren Ich, die ihr gefolgt ist, der Anlaß werden zu einem Siege des Guten. — Aber, sagt man uns, ist denn nicht die Versuchung, die du doch als nothwendigen Durchgangspunkt des sittlichen Werdens anerkennest, ihrem Begriffe nach auch im besten Falle wenigstens mit einer momentanen Niederlage, mit einer flüchtigen Gedankensünde verbunden? Man meint: ohne daß das Böse wenigstens einen Augenblick wohlgefalle, also der Wille dem Reiz desselben wenigstens in flüchtiger Lust dazu unterliege, sei doch Versuchung keine Versuchung. Allein man übersieht, daß was in Versuchung führt, mit nichten das nackte Böse zu sein braucht und in den seltensten Fällen das nackte Böse ist, daß vielmehr in der Regel, und jedenfalls dem Edeln und Frommen gegenüber, „der Versucher sich zu verkleiden liebt in einen Engel des

Lichts". Auch das ist Versuchung, und erst rechte, schwere, wenn die verkehrte Möglichkeit des Handelns uns eine an sich berechtigte Seite zukehrt, die dennoch einer höheren sittlichen Forderung aufzuopfern bleibt; wenn sie die unschuldige, ja die hochherzige Wallung unsres Gemüthes anruft, um uns dem noch nicht klar erkannten, noch nicht völlig durchschauten göttlichen Willen untreu zu machen. Daß es sich in der That so verhält mit den beiden großen Versuchungskämpfen, welche das Leben Jesu zur Veranschaulichung bringt, dem in der Wüste und dem in Gethsemane, daß überhaupt in diesem und keinem anderen Sinne das ganze Leben Jesu von Versuchung durchzogen ist, — „versucht allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde"[1]), wird sich an seinem Orte uns zeigen.

Nun bedarf allerdings die individuelle Vorbedingung einer solchen fehllosen Entwickelung, die ursprüngliche Unschuld, von der sie ausgehen muß, noch einer besonderen Untersuchung. Daß der Gottessohn, wie wir im Einverständniß mit dem N. T. ihn denken, wie in seiner gotteinigen Lebensentfaltung, so schon in seiner ursprünglichen Veranlagung als der „Eingeborene" anerkannt werden muß, bei aller wahren Menschlichkeit als die Ausnahme und das Wunder des Menschengeschlechts, haben wir von Anbeginn eingeräumt: nun haben wir an den geheimnißvollen Quellpunkt dieses Wunders, soweit derselbe der Zeitlichkeit angehört, heranzutreten. Wenn wir — mit Paulus und Augustin nicht nur, sondern auch mit Kant — den Hang zur Sünde als eine schon angeborene Mitgift unsrer erfahrungsmäßigen Natur erkennen, so leuchtet ein, daß wir Ihn von dieser Mitgift frei denken, ihn von vornherein sündlos angelegt denken müssen. Hier aber erheben sich von neuem Schwierigkeiten, welche unser seitheriges Ergebniß, die vernünftige Möglichkeit eines wahrhaft menschlichen und zugleich wahrhaft göttlichen Lebens, nochmals so oder so in Frage stellen. Setzt man nämlich als die ursprüngliche Anlage dieses Lebens ein non posse peccare, ein Etwas, welches die Möglichkeit der Sünde unbedingt ausschließt, so schließt man ebendamit auch den Ernst des sittlichen Kampfes, die Wirklichkeit des Versuchtwerdens und damit die ganze Wahrheit menschlicher Entwickelung aus, und gewinnt ein Wesen, das vielleicht eine Entfaltung hatte, aber eine Entfaltung nach einem Gesetz metaphysischer, übermenschlicher Nothwendigkeit, nicht menschlicher Freiheit. Andrerseits, begnügt man sich mit einem ursprüng-

[1]) Hebr. 4, 15.

lichen posse non peccare, mit einer blos negativ sündenfreien Anlage, so würde der „andere, geistliche und himmlische Adam“ (mit Paulus zu reden) nur eben dem ersten, irdischen gleichgestellt; es würde also in seiner ursprünglichen Anlage die Präformation dessen aufgegeben, was er unendlich Anderes und Höheres geworden ist. Fänden wir nun zwischen diesen scholastischen Polen des non posse peccare und des bloßen posse non peccare keinen Mittelweg, so würde das immerhin nur beweisen, daß die Anfänge einer sündlos-menschlichen Entwickelung wie so viele Entwickelungsanfänge dem menschlichen Erkennen verschlossen seien, und daß wir uns hier, wo Sein und Werden, Nothwendigkeit und Freiheit geheimnißvoll ineinanderliegen, bei einer Antinomie unseres Denkens zu beruhigen hätten. Aber wie mir scheint, gibt es zwischen jenem Zuviel und Zuwenig doch einen Weg: wir haben alles das, was Christus Einzigartiges wird, allerdings schon ursprünglich in ihm angelegt zu denken, aber eben als pure Anlage, die als solche und sogewiß sie immer noch innerhalb der Idee des Menschen liegt, eben nur durch freie, menschliche Willensakte zu verwirklichen war. Wie das näher vorzustellen sei, das entnehmen wir am liebsten, — um zugleich darzuthun, daß wir uns mit allen diesen Gedankengängen auf ächt-biblischen Bahnen bewegen — den Andeutungen des in diesen Geheimnissen eindringendsten biblischen Denkers, des Apostels Paulus in der bedeutsamen Stelle Römer 1, 3—4. Wenn derselbe hier die Person Christi einfach unter die Gesichtspunkte von σάρξ und πνεῦμα stellt, so gibt er uns zunächst zu erkennen, wie vollständig ihm Christus unter den Gattungsbegriff „Mensch“ fällt; denn „Fleisch und Geist“, Naturverwandtes und Gottverwandtes sind ihm — wie der ganzen h. Schrift — die beiden Factoren, aus denen der Mensch als solcher ent- und besteht. Nun setzt derselbe Apostel, wenn wir recht sehen, jene angeborne Verkehrtheit menschlicher Natur, die wir Erbsünde nennen, weder in die σάρξ als solche, noch gar in das πνεῦμα, sondern in das falsche Uebergewicht, welches jener sinnlich-selbstische Theil unsres Wesens über den übersinnlichen, den Gotteszug in sich hegenden behauptet: während es sich entgegengesetzt verhalten und der höhere Factor in uns der maßgebende sein, der niedere dagegen ihm lediglich als Organ dienen sollte, stellt sich das thatsächliche Verhältniß mehr oder weniger umgekehrt, und mit dem Sinnlichen kommt das — allem bloßen Sinnenleben innewohnende — selbstische Princip dem Zuge zu Gott, dem Zug der ewigen Liebe gegenüber obenauf,

(Röm. 7, 22. 23). Wie begründet nun Paulus die ursprüngliche Freiheit Christi von diesem erblichen Mangel menschlicher Natur? Er hat ihm keine andere σάρξ zugeschrieben als die allen Menschen gemeinsame, die er ἐκ σπέρματος Δαυίδ empfängt[1]): aber sein πνεῦμα bestimmt er eigenthümlich, als πνεῦμα ἁγιωσύνης, als heiliges und heiligendes, und hierauf beruht ihm (a. a. O. v. 4) seine Gottessohnschaft, die — wenn auch erst ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν „mit Macht" hervorgetreten — nach anderweitigen unzweifelhaften Stellen nur als ursprüngliche, angeborene von ihm gedacht sein kann. Verstehen wir diese Andeutungen recht, so denkt sich der Apostel in dem Christkind eine Geistesanlage von so heiliger Energie, daß in ihm die gottgewollte Obmacht des höheren Lebensprincips über das niedere, die Herrschaft des Geistes über das Fleisch wieder reell ermöglicht und principiell hergestellt gewesen sei. In diesem als Anlage ihm mitgegebenen πνεῦμα ἁγιωσύνης, mit anderen Worten: in dem ihm in urbildlicher Vollkraft angeborenen Gotteszuge haben wir also den entsprechenden Ausgangspunkt einer gottmenschlichen Entwickelung, wie sie Jesu im N. T. zugeschrieben wird. Sie wird eine vollkommen einzige und göttliche sein, denn jener Gotteszug in seiner uneingeschränkten Energie begründet nicht blos die Sündlosigkeit seiner Lebensentfaltung, sondern zugleich — nach dem Gesetze der ewigen Liebe, welche das Menschenherz zu ihrer Wohnstätte bestimmt hat — das absolute Wohnung-machen Gottes in dem ihm unbedingt hingegebenen reinen Herzen. Und sie wird zugleich eine vollkommen menschliche und natürliche sein, denn jene eigenthümliche Anlage wird, — wie jede geistig-sittliche Anlage, nur durch freie Willensacte zur Entfaltung kommen, und was zur Erschwerung dieser Willensacte dem himmlischen Fremdling inmitten eines sündigen Geschlechtes an eignem Hange zum Bösen fehlen wird, das wird reichlich ersetzt werden durch sein Gemeinschafts- und zugleich Widerspruchsverhältniß mit einer argen Welt, in und an der er seinen einzigartigen Lebensberuf zu erfüllen hat. Indem er nun in jedem

[1]) Auch Röm. 8, 3 dürften diejenigen Recht behalten, welche ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας nicht mit „in Aehnlichkeit", sondern „in Gleichheit" übersetzen, ohne daß darum, wie wir oben nachweisen, die ἁμαρτία selbst Christum etwas anginge. Der Begriff der „Gleichheit", d. h. ebenderselben σάρξ, die in uns — wegen ihrer Herrschaft über das πνεῦμα — eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, ist der Kern des Gedankens.

Conflictsfall mit derselben seinen unschuldigen und principiell göttlich-gerichteten, aber noch unerprobten und bestimmbaren Willen auch in concreto göttlich bestimmt und immer allseitiger zum heiligen Charakter ausprägt, wird er schließlich auf einer Vollendungshöhe anlangen, auf welcher die von Stufe zu Stufe innerlich ausgewirkte Gottgemeinschaft ihn auch als offenbare Gottesherrlichkeit umfließt und verklärt.

Strauß wird nicht müde, einem solchen Grundriß sündlos-urbildlicher Entwickelung immer wieder den Einwand entgegenzuhalten: aber dann entwickelt sich Christus doch ganz anders als jeder andere Mensch.[1]) Ja freilich wird der einzigartig Angelegte sich anders entwickeln als die mit angeborener Sünde Behafteten. Aber die Anderen entwickeln sich doch auch nicht nach einer uniformen Schablone, sondern jeder nach seiner individuellen Anlage, keiner ganz so wie die Andren. Gehört nun hier zur individuellen Anlage die virtuelle Sündlosigkeit, ohne welche dieser Menschensohn der Regenerator der sündigen Menschheit nicht werden könnte, so ist es doch ein naives Verlangen, daß in der Entwickelung desselben auch persönliche Sündhaftigkeit eine Rolle spielen solle, nur damit er auch darin allen anderen gleich sei. Das haben wir Strauß ja vom Anbeginn dieser Untersuchung zugegeben, daß der so geartete Mensch bis in die Wurzel seines Daseins hinein Ausnahme, also schon sein Eintritt in die Welt wesentlich Wunder sei, — Wunder nicht nothwendig in der Gestalt, wie die zwei Kindheitsevangelien in ihrer Erzählung von der jungfräulichen Geburt es darstellen, aber jedenfalls so, daß er schon im Naturgrunde seines individuellen Lebens in einziger Weise das Gepräge unmittelbar göttlicher Setzung, schöpferischen göttlichen Eingreifens in den weltgeschichtlichen Zusammenhang trägt. Aber wie sehr Strauß das Wunder natürlich auch an diesem Punkte zurückweisen möge, — wir wüßten nicht, mit welchem Rechtstitel der Vernunft es gerade hier beanstandet werden könnte. Das ist doch eines der unbestreitbarsten Majestätsrechte Gottes, dessen Ausübung wir auch fortwährend gewahren: in jedem in die Welt kommenden Menschen die Anlage zu setzen, welche er für denselben an seinem weltgeschichtlichen Orte erforderlich findet, und so gewiß die Bestimmung eines religiös-sittlichen Regenerators der Menschheit, die er Jesus zugedacht, eine ganz einzigartige und eigenthümlich be-

[1]) Der Christus des Glaubens u. s. w., S. 36 ff.

dingte war, so gewiß muß die Veranlagung des Auserwählten eine dem entsprechende gewesen sein.

Wir erinnern schließlich noch einmal, daß wir mit dieser ganzen christologischen Erörterung in Betreff der historischen Frage nichts beweisen wollen, sondern lediglich darthun, daß der „Christus des Glaubens“ keine ideelle Unmöglichkeit sei. Die Frage, ob derselbe auch der „Jesus der Geschichte“ sei, ist nun erst auf dem Wege historischer Untersuchung anzugreifen, und behufs dessen haben wir zunächst in eine Untersuchung der Geschichtsquellen einzutreten. —

II. Die Quellen.

1. Außerevangelische Zeugnisse.

Die Hauptquellen des Lebens Jesu sind unsere Evangelien. Aber bei dem Streit, in welchem Alter und Glaubwürdigkeit derselben liegt, sieht man sich gern nach Zeugnissen um, welche — von ihnen unabhängig und womöglich älter als sie — das Allgemeine der Erscheinung und Bedeutung Jesu von vornherein außer Frage stellen könnten. Und solche Zeugnisse sind auch vorhanden; zwar nicht so reichlich, wie unsre frommen Wünsche vielleicht begehren, doch gerade so zahlreich, wie die allgemeinen Verhältnisse der Zeitgeschichte und Schriftstellerei es erwarten lassen.

Darauf werden wir im Voraus gefaßt sein, daß die gebildete griechisch-römische Welt von der Knechtsgestalt eines im jüdischen Lande aufgetretenen und untergegangenen Messias eine unmittelbare Kenntniß nicht genommen hat. Wenn, wie im zweiten und dritten Jahrhundert Justin der Märtyrer und Tertullian behaupten, im römischen Staatsarchiv ein Bericht des Pilatus existirte, der die Kreuzigung Jesu erwähnte, so ist derselbe jenen Männern doch nicht zu Gesicht gekommen und für uns auf alle Fälle verloren. Erst die Nachwirkungen des Lebens Jesu, die von Jerusalem bis Rom sich ausbreitenden Christengemeinden haben dem Urheber der neuen Religion seitens der Träger antiker Kultur einige Beachtung erwirkt. Die älteste Spur einer solchen scheint vorzuliegen in der dunkeln Notiz des Suetonius, Vita Claudii 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Romā expulit. Daß unter diesem „Chrestus", den das fehlende quodam als eine auch sonst bekannte Person zu erkennen gibt, niemand anders als Christus zu verstehen sei, dessen unverstandenen

Namen der Römer auf den ihm geläufigeren und ebenso ausgesprochenen Χρηστός zurückgeführt, wird heute kaum mehr bestritten. Danach läge hier das Zeugniß vor, daß bereits unter Claudius (41—54 n. Chr. Geb.), also etwa zehn bis zwanzig Jahre nach den Ereignissen der evangelischen Geschichte der Name Christi von Jerusalem nach Rom gedrungen war und in der dortigen zahlreichen Judenschaft so lebhafte Bewegungen (— vermuthlich Verfolgungen der Christgläubigen durch die Altgläubigen —) hervorrief, um zu einer Ausweisung des ohnehin bedrohlich angewachsenen jüdischen Elementes aus der Hauptstadt Anlaß zu geben. Immerhin scheint der unter Hadrian schreibende Suetonius von diesem Sachverhalt eine ganz unklare Vorstellung gehabt und den „Chrestus" für einen in Rom selbst aufgetretenen Aufwiegler gehalten zu haben.

Besser hat der noch dem ersten Jahrhundert angehörige, unter Vespasian zu öffentlichen Aemtern gelangte große Tacitus über ihn Bescheid gewußt, wenngleich er seine altrömische Verachtung der aus dem Orient in Rom eindringenden „Superstitionen" begreiflicherweise auch auf das Christenthum und den Urheber desselben überträgt. Neben der unter Claudius verbannten, nach seinem Tode wieder zugelassenen Judenschaft hatte sich in Rom eine Christengemeinde gebildet, die von dem Volke auch bereits von jener unterschieden und zum Gegenstand verleumderischer Märchen gemacht ward. Auf diese „Christen" wälzte Kaiser Nero die von dem Volke ihm selbst zugeschriebene Schuld des Brandes ab, der im Jahre 64 den größten Theil der Hauptstadt in Asche legte, und die auf diese Beschuldigung hin angestrengte Christenverfolgung gibt dem Geschichtschreiber, der an die Schuld der Christen nicht glaubt, Veranlassung, den „Christennamen" kurz zu erläutern. Auctor nominis ejus Christus, schreibt er, Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat, repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.[1]) Da haben wir, wenn auch begreiflicherweise im Styl des ausgeprägtesten heidnischen Vor-

[1]) Tacitus, Ann. XV, 44. Den „Christen" in dieser Sache die römischen Juden unterzuschieben halte ich für ganz unmöglich, auch wenn ein Meister wie Ranke (Weltgesch. Bd. III, 1) den Versuch macht. Tacitus läßt mit völliger Klarheit erkennen, daß nicht nur er, sondern auch das römische Volk zu Nero's Zeiten zwischen Juden und Christen sehr wohl zu unterscheiden wußte; und daß

urtheils, die vielsagenden Thatsachen, daß „Christus“ unter Kaiser Tiberius in Palästina als Urheber eines neuen Glaubens aufgetreten, eines Glaubens, dessen Grundlage, wie der Christusname sagt, seine Messianität war; daß er durch den Statthalter Pontius Pilatus zum Verbrechertode verurtheilt worden, daß aber seine Sache trotzdem im Heimathlande nicht untergegangen, vielmehr über die Grenzen desselben hinausgeschritten und schon im ersten Menschenalter bis in die Reichshauptstadt gedrungen war. Mehr läßt sich seitens der heidnisch-politischen Geschichtschreibung hinsichtlich eines jüdischen Mannes, dessen ganze Bedeutung auf religiösem Gebiete lag und dessen Anhang auch in Rom zur Zeit noch fast ausschließlich aus dunkeln Kreisen sich zusammengesetzt haben wird, in keiner Weise erwarten.

Eingehenderes meint man aus dem Munde seines eigenen Volkes vernehmen zu müssen, in dessen Geschichte sein messianisches Auftreten und sein gewaltsamer Ausgang eine tiefgehende Krise bedeutet haben muß. Doch kommt als Zeuge für das nicht-christliche Judenthum hier nur der einzige Josephus in Betracht, denn daß der andre jüdische Schriftsteller der Zeit, der alexandrinische Schriftgelehrte Philo, der zur Zeit Caligula's ein Greis, also älter als Jesus gewesen ist, in der philosophischen Ruhe seines Alters vom Christenthum nicht mehr berührt worden ist, begreift sich leicht.[1]) Anders steht es mit Josephus, dem 37 n. Chr. geborenen Palästinenser, der an dem Aufruhrkrieg unter Vespasian und Titus lebhaften Antheil genommen hat, dem Geschichtschreiber sowohl dieses Krieges als der ihm vorhergegangenen früheren Erlebnisse seines Volkes. Mit ihm hat es in Bezug auf Jesus eine eigenthümliche räthselhafte Bewandtniß. Im achtzehnten Buche seiner Archäologie, d. h. der bis auf den Römerkrieg herabgehenden jüdischen Geschichte, findet sich, neben einer ganz unverdächtigen Erwähnung des Täufers Johannes, allerdings eine Stelle über Jesus, die aber so wie sie lautet nur von einem christgläubigen Manne geschrieben sein könnte, also nicht von Josephus herrühren kann. „Um diese Zeit tritt Jesus auf, ein weiser Mann, wenn man ja ihn einen Mann nennen soll, denn er war wunderbarer Werke Vollbringer, ein Lehrer der Menschen, welche mit Lust die Wahrheit annehmen; und

nicht Juden, sondern Christen von Nero verfolgt worden sind, dafür kommt die Apokalypse mit ihrer ganzen Existenz auf.

[1]) Auch Keim findet das Schweigen Philo's, das sich auch auf den Täufer erstreckt, ganz unbedenklich, wenn man nicht eine gar zu wundersame Erscheinung des Lebens Jesu voraussetze.

viele von den Juden, viele auch vom Hellenenvolk zog er an. Er war der Messias („Christus"). Und als ihn auf Anklage unsrer ersten Männer Pilatus zum Kreuze verurtheilt hatte, ließen die doch nicht ab, welche ihn zuerst geliebt hatten. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, wie die heiligen Propheten dies und unzähliges andere Wunderbare von ihm gesagt hatten. Und noch bis jetzt hat das Geschlecht der nach ihm sich nennenden Christen nicht aufgehört." Daß hier ein späterer, christlicher Abschreiber seine Hand im Spiele gehabt, ist offenbar und meist anerkannt, und nur das kann sich fragen, ob die ganze Stelle eine Einschiebung ist, oder ob etwa nur die von uns im Druck hervorgehobenen Worte von christlicher Hand hinzugefügt sind. Letzteres haben unbefangene Gelehrte mehrfach angenommen, und ohne Zweifel könnte Josephus das nach jenen Ausscheidungen Uebrigbleibende geschrieben haben; aber da die ganze Aussage in den Handschriften von schwankender Stellung ist, so bleibt auch das an sich Unbedenkliche der Einschiebung verdächtig.

Auch so freilich bliebe Jesus bei Josephus nicht ganz unerwähnt; denn da, wo er der Märtyrer gedenkt, welche kurz vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges der Verfolgungssucht des Hohenpriesters Ananus zum Opfer gefallen, fügt er dem Namen des Jacobus die Worte bei: „Den Bruder Jesu, des sogenannten Christus"[1]), und die neuere kritische Verdächtigung dieser Worte ist in den Handschriften ohne allen Anhalt und auch aus inneren Gründen nicht zu rechtfertigen.[2]) Allerdings ein befremdlicher Befund, wenn Josephus hiernach Jesum zwar beiläufig erwähnt, aber in seiner Geschichtserzählung übergangen hätte, und doch läßt sich ein solches Verfahren des Schriftstellers wohl begreifen. Ohne Christ zu sein, mißbilligt er offenbar mit vielen Besseren seines Volkes das ungerechte und blutige Verfahren gegen Jacobus, den Bruder und Zeugen Jesu, und so wird er noch mehr das Verfahren gegen Jesum selbst mißbilligt haben. Dann aber das Auftreten und Schicksal desselben beschreiben, ohne bei beiden Theilen, mit denen er in Rom zusammenlebte, Juden und Christen, anzustoßen, war ein fast unmögliches Ding, und so konnte schon die

[1]) Josephus Archaeol. 20, 9, 1.

[2]) Sie wird von Credner (Einl. i. d. N. T.) und Schürer (Neutestamentliche Zeitgeschichte) erhoben, wogegen Hase und Keim die Worte für ächt halten. Schon Origenes hat dieselben gekannt.

Scheu in einen brennenden Streit seines Volkes hineinzugreifen ihn bestimmen, den Namen Jesu — abgesehen von einer nebensächlichen Erwähnung, die jenen Streit ungeschlichtet ließ — zu umgehen. Dazu kam, daß das Auftreten Jesu sich nicht hätte erzählen lassen ohne ein Eingehen auf die messianische Erwartung seines Volkes, daß aber der jüdische Geschichtschreiber alle Ursache hatte, auch um seiner römischen Leser willen diesen Gegenstand möglichst zu vermeiden. Die messianischen Erwartungen waren eine Haupttriebfeder des jüdischen Aufruhrkrieges gewesen und so für die römische gebildete Welt vollkommen ungenießbar geworden: wollte Josephus die Stellung des jüdischen Volkes in deren Urtheil durch seine Geschichtswerke verbessern, dann mußte er — wie er nachweislich auch sonst thut — über dieses Thema möglichst hinweggleiten. Und so erklärt sich aus diplomatischen Rücksichten des überhaupt mehr klugen als charaktervollen Mannes sein sonst auffallendes Schweigen über Jesus aufs Beste.[1]) Andere jüdische Schriften aber, die vom Glauben an Jesum unberührt ihn rein geschichtlich oder gegnerisch hätten erwähnen können, gibt es aus jenen Zeiten nicht. Erst im Talmud, der vom dritten Jahrhundert an aufgezeichneten mündlichen Ueberlieferung des altgläubigen Judenthums, bricht dasselbe sein befangenes Schweigen über Jesum, um seinem Hasse gegen ihn in giftigen Nachreden, namentlich über seine Geburtsgeschichte, Luft zu machen; aber so mancherlei der Talmud enthält, was zur Beleuchtung von Nebenumständen der Geschichte Jesu dient, über diese selbst hat er keine nennenswerthe Kunde, die nicht sichtlich erst aus unsren Evangelien stammte.

Darum aber fehlt das Zeugniß der mitlebenden Volksgenossen von Jesu keineswegs, — es beschränkt sich nur auf die Kreise, die ihn liebten und an ihn glaubten. Es sind ja zeitgenössische und nationaljüdische Stimmen, welche in den meisten Schriften des Neuen Testaments zu uns reden, und nicht wenige von diesen Schriften sind älter als die Evangelien und zum Theil in ihren Ursprungsverhältnissen so unanfechtbar, daß das, was sie von Jesu Thatsächliches aussagen oder erkennen lassen, den höchsten Werth des historischen Zeugnisses ansprechen kann. Zwar könnte auch hier den, welcher die epistolischen Schriften des Neuen Testaments auf diesen Zeugnißgehalt ansähe, das Gefühl einer Enttäuschung überkommen, — man könnte auf den ersten Blick sich wundern, in denselben nicht mehr Bezug-

[1]) Vgl. Strauß, L. J. f. d. deutsche Volk, S. 166.

nahmen auf Jesu Leben und namentlich nicht mehr Anführungen seiner Worte zu finden. Aber man würde hiebei übersehen, daß alle diese Sendschreiben, sammt der Apokalypse, an Gemeinden gerichtet sind, welche gewisse grundlegenden Mittheilungen über Jesus bei ihrer Stiftung bereits empfangen haben und nur gelegentlich, auf besondere Veranlassungen, an dieselben erinnert werden,[1]) sowie daß die ganze apostolische Predigt darauf angewiesen war, nicht sowohl Einzelnes aus Jesu Lehre und Leben, als vielmehr das Ganze seiner Erscheinung und namentlich seinen Lebensausgang zum Text zu nehmen. Unter diesen Gesichtspunkten angesehen, ist es doch vieles und Gewichtiges, was die zeitgenössischen Schriften des Neuen Testamentes auch abgesehen von den Evangelien von ihm bezeugen.

Noch ist die Thatsache wenig gewürdigt, daß wir unter den Schriften des N. T. zwei Briefe leiblicher Brüder Jesu besitzen, deren Aechtheit nach gesunden kritischen Grundsätzen nicht zu beanstanden ist, wenn auch eine moderne Hyperkritik dies mehrfach gethan hat. Der in jeder Hinsicht bedeutendere von ihnen, der Brief des Jacobus, ist nach einer zwar nicht unbestrittenen, aber immer mehr Boden gewinnenden Ansicht die älteste Schrift des N. T.: wenn er als Leser Judenchristen voraussetzt, welche — obwohl griechisch redend und außerhalb Palästina's lebend — noch keine Heidenchristen neben sich haben und aus dem jüdischen Synagogenverbande noch nicht gelöst sind, so kann er nicht wohl anders als vor der Entwickelung der paulinischen Heidenmission, also nicht später als etwa zehn bis fünfzehn Jahre nach Jesu Tode verfaßt sein, und hiemit stimmt allein auch die primitive, durchaus unentwickelte und vorpaulinische Lehrform, die ihm eigen ist.[2])

Da tritt uns denn zunächst in dem unwillkürlich sich selbst zeichnenden Verfasser ein Bild der Geistesart und Lebensluft entgegen, welche Jesum von Kind auf umgeben haben muß. Dieser Jacobus ist unter allen urchristlichen Zeugen derjenige, bei dem alt- und neutestamentliches Wesen am sanftesten in einander übergeht und am völligsten zusammenklingt, einer aus dem Kreise der geistlich-Armen, der Stillen im Lande, in denen die innerlichste und reinste Läuterung

[1]) Vgl. 1. Kor. 11, 23 u. 15, 1. Gal. 3, 1.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Der Jacobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal" in den Theol. Studien und Kritiken 1874, und meine Erklärung des Jacobusbriefs in Meyer's Commentar zum N. T. 1881. 2. Aufl. 1888.

altteſtamentlichen Weſens ſich der neuteſtamentlichen Erfüllung ſehnſüchtig und ahnungsvoll entgegenſtreckte: ein Mann, der wenig vom Reden, viel vom Thun des Willens Gottes hält, dem Barmherzigkeit und Reinbewahrung von der Welt der beſte Gottesdienſt iſt, der allem leidenſchaftlichen Weſen die Loſung der „Gelaſſenheit“ entgegenſetzt, und in dem doch, wie jedes ſeiner Worte zeigt, das Feuer der Pſalmen und Propheten glüht. Und dieſer ächte Israelit hat ſich vor dem eigenen Bruder beugen gelernt, als „ein Knecht Jeſu Chriſti“ vor dem „Herrn und Meſſias der Herrlichkeit“. Denn von dieſem Jeſus dem Chriſt iſt ein neues Leben ausgegangen in ihn und ſein Volk: das „Wort der Wahrheit“, das er gebracht hat, hat die Herzen der Empfänglichen neugeboren, hat ihnen das alte Geſetz der drohenden und richtenden Gebote ins Herz gegeben und in den Sinn geſchrieben, daß es ihnen ein „eingepflanztes Wort“, ein „Geſetz der Freiheit“, der Liebe Gottes und der Brüder geworden iſt, und hat ſie auf dieſe Weiſe zu Kindern Gottes und zu Erben ſeines nahenden Reiches gemacht.[1]) So niedrig und bedrängt die äußere Lage der an dieſen „Meſſias der Herrlichkeit“ glaubenden Armen und Geringen in Israel zur Stunde noch iſt, ja ſo mannigfaltig und tief auch die inneren Mängel ihres Glaubens und Lebens ſind, — in ihnen walten die Kräfte ſittlicher Weltüberwindung, der Sündenvergebung und Heiligung; ja auch die leibliche Krankheit weicht, wo ihre Aelteſten betend die Hände auflegen. Und demnächſt wird alles ſich wenden, die Herrlichkeit der ungläubigen tyranniſchen Reichen wird vergehen wie eine Feldblume verdorrt, und der bewährte Dulder den Kranz des Lebens empfangen, den Gott ſeinen Liebhabern verheißen hat; denn der Richter der Welt ſteht vor der Thür.[2]) Je weniger der Brief von Chriſto zu lehren weiß, je unentwickelter noch die Reflexion auf ſeine Perſon und ſein Werk iſt, um ſo mächtiger und unmittelbarer tritt die Thatſache des neuen Lebens aus Gott hervor, das Jeſus in die Welt gebracht hat und das in ſeinen erſten und ärmſten Gefäßen an ſich ſo vollkommen iſt als es je in den letzten und vollendetſten ſich erweiſen kann.

Etwas ſpäterer Zeit, aber auch noch dem erſten Menſchenalter nach Chriſtus entſtammen der erſte Petrusbrief, die Apokalypſe der Brief an die Hebräer; auch die uralten Quellen, die der Apoſtel-

[1]) Vgl. Jac. 1, 1; 1, 18—27; 2, 1—13; 3, 13 f.
[2]) Vgl. Jac. 5, 13—20; 5, 1—12; 1, 12.

geschichte zu Grunde liegen, gehören hieher. Der Petrusbrief, von einigen Neueren mit Ungrund angezweifelt, durchaus das Gepräge des petrinischen Geistes tragend, wie er uns auch in den Petruspredigten der Apostelgeschichte entgegentritt, läßt sogleich in seinen ersten Worten den unvergänglichen Jubel erkennen, zu dem das Ostererlebniß ein am Charfreitag mitgestorbenes Jüngerherz erweckt hat: „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi" (1, 3). Weiterhin wird — fühlbar aus persönlichem Eindruck — das Leiden Christi in seiner Unschuld, seinem sanftmüthigen Heldenthum und seiner auch die abgeschiedenen Geister mitumfassenden erlösenden Bedeutung geschildert, und auf beides, Leiden und Auferstehung Jesu, jene Religion selbstverleugnender Heiligung und weltüberwindender Hoffnung begründet, vor der die Macht und Herrlichkeit der alten Welt thatsächlich zergangen ist. — Die Offenbarung Johannis, deren Abfassung im Jahre 68, unter Kaiser Galba, durch die Stelle 17, 10 außer Zweifel gestellt ist, feiert Jesum als das „Lamm Gottes", das durch sein schuldloses Sich-schlachten-lassen eine zahllose Gemeinde aus allen Völkern zu Gottes seligem Eigenthum erkauft und sich die Macht erworben hat, auch die Siegel des Zukunftsbuches zu lösen, d. h. die Rathschlüsse Gottes siegreich hinauszuführen bis zur letzten Vollendung.[1]) Unter den Aussagen göttlicher Herrlichkeit, mit denen er überhäuft wird, ist auch die, daß er der λόγος τοῦ θεοῦ sei, die ewige Selbstoffenbarung Gottes,[2]) und noch deutlicher tritt diese Anwendung der höchsten theologischen Idee der Zeit auf die geschichtliche Person Jesu in seiner Bezeichnung als ἀρχὴ τῆς κτίσεως, („Anfang oder Ursprung der Schöpfung") hervor[3]): also die ewige Weisheit Gottes, durch welche Gott die Welt gemacht und die daher im A. T. denselben Namen führt,[4]) ist in ihm — dem Davidssprossen (5, 5; 22, 16) — persönlich erschienen. — Noch ausdrucksvoller vertritt der Hebräerbrief, ein Schriftstück, welches jüdische Christen über die Versuchung des Rückfalles in den levitischen Opfercultus erheben will und daher, soviel wir verstehen, nur aus der Zeit vor'm Untergang dieses Cultus (70 n. Chr.) sich geschichtlich erklären läßt, dieselbe christologische Idee. Ihm ist Jesus nicht nur vermöge seiner Selbstopferung und Erhöhung der einige Hohepriester der Menschheit

[1]) Offenb. Joh. 5, 9.
[2]) Offenb. Joh. 19, 13.
[3]) Offenb. Joh. 3, 14.
[4]) Spr. Sal. 8, 22. LXX.

in alle Ewigkeit hinaus, sondern der Ursprung dieses Hohenpriesters reicht auch in die Ewigkeit zurück: er ist der „Abglanz der Herrlichkeit und Ausdruck des Wesens Gottes", dieselbe göttliche Selbstoffenbarung, durch welche die Welt geschaffen worden.[1]) Und doch steht der urchristliche Zeuge, der diesen gottheitlichen Eindruck von Jesu empfangen hat, zugleich unter dem stärksten Eindruck seiner wahren und vollen Menschlichkeit. Dieser Gottessohn ist (als Davidssohn) aus Juda hervorgegangen, hat Fleisch und Blut empfangen wie wir, ist gleich uns versucht worden in allen Stücken, nur ohne Sünde, hat im Leiden Gehorsam lernen und sich sittlich vollenden müssen, und hat seine Erhöhung zur Rechten Gottes dadurch erworben, daß er, „um der ihm vorgehaltenen (ewigen) Freude willen die Schmach des Kreuzes verachtete".[2]) Insonderheit gedenkt der Brief seines ringenden Gebetes in Gethsemane,[3]) das „um seiner Frömmigkeit willen" erhört ward, und weiß auch, daß sein Todesleiden „außerhalb der Stadt" (Jerusalem), d. h. auf Golgatha seine Stätte gehabt hat.[4]) — In der Apostelgeschichte sind besonders die Predigten des Petrus reich an Beziehungen auf das Leben Jesu, und dieselben machen einen auch dem Lucasevangelium gegenüber selbständigen Eindruck.[5])

Aber die reichste Summe von Beziehungen auf Jesu Erdenleben gewinnen wir doch aus Paulus, dem im hellsten Licht der Geschichte stehenden Heidenapostel, und insonderheit aus seinen größeren über jede kritische Anfechtung erhabenen Briefen. Wie tief hat sich dieser Paulus, einer der geistesgewaltigsten Menschen, die je gelebt, vor Jesu gebeugt; in welchem Lichte der Ewigkeit ist ihm dieser sein Zeit- und Volksgenosse erschienen! Jesus ist ihm der „andere Adam", der andere geistliche und himmlische Mensch, der, gleichwie alle ihr sinnliches Leben dem ersten Adam verdanken, so für alle der Ursprung des höheren, göttlichen Lebens geworden ist, der höhere und vollendende Neuanfang der Menschheit, welcher dieselbe herstellt zu ihrer göttlichen Idee und ewigen Bestimmung.[6]) Und daran schließt sich auch ihm die Idee der Schöpfungsvermittelung: dies Urbild der Menschheit ist auch das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, die wesenhafte gött-

[1]) Vgl. Hebr. 1, 2—3.
[2]) Vgl. 7, 14; 2, 14; 4, 15; 5, 8. 9; 12, 2.
[3]) 5, 7.
[4]) 13, 12.
[5]) Vgl. Ap.-Gesch. 1, 16 f.; 2, 22 f.; 3. 13 f.; 10, 36—42.
[6]) Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 22. 45—49.

liche Idee, welche der ganzen Weltschöpfung zu Grunde liegt.[1]) Man hat diese ganze erhabene Christologie ohne jeden mitwirkenden Eindruck des geschichtlichen Lebens Jesu lediglich aus der bekehrenden Christuserscheinung bei Damaskus ableiten wollen: als ob diese Erscheinung, die den Paulus doch nur der Messianität Jesu, seines Lebens in Herrlichkeit und seiner suchenden Erbarmung für ihn gewiß gemacht hatte, ohne die lebensgeschichtliche Gottesoffenbarung in Christo irgendwie die Fülle jener Idee hätte erzeugen können! Der Schwerpunkt des in Christo erschienenen Heils fällt dem Paulus doch nicht in die Erhöhung desselben, deren er in der Damaskuserscheinung vergewissert worden ist, sondern in die freiwillige Selbsterniedrigung bis ans Kreuz, und dieser Abschluß des irdisch-geschichtlichen Heilandslebens setzt behufs seiner Heilsbedeutung den vollen religiös-sittlichen Gehalt und Charakter dieses Erdenlebens und ebendamit bei Paulus die volle Würdigung desselben voraus.[2]) Zu einer solchen haben dem Heidenapostel, obwohl er nicht zu den persönlichen Schülern Jesu gehört hatte, auch keineswegs die geschichtlichen Hülfsmittel gefehlt. Mögen seine jerusalemischen Lehrjahre zu den Füßen Gamaliels mit den Entscheidungstagen des Lebens Jesu zusammengefallen oder ihnen unmittelbar nachgefolgt sein: jedenfalls waren die hauptstädtischen und schriftgelehrten Kreise dazumal der Dinge voll, durch welche Jesus das Volk im Innersten erregt hatte, und eine feindselige, verfolgende Stellung, wie der junge Paulus sie vor allen seinen Genossen zunächst einnahm, läßt sich gar nicht denken ohne das eingehendste und geflissentlichste Kenntnißnehmen von der auf Leben und Tod bekriegten Erscheinung. Nur in ein neues Licht hat ihm das Bekehrungswunder diese schon vorhandene historische Kenntniß gerückt, in ein Licht, das erst das innere Verständniß des ihm äußerlich Wohlbekannten erschloß;[3]) und soweit letzteres noch ergänzungsbedürftig war, ward es durch den vertrauten Umgang mit einem Ananias und Barnabas, wie vielmehr mit einem Petrus und Jacobus, dem Bruder des Herrn, aus zuverlässigster Quelle ergänzt.[4]) Demgemäß hat Paulus, wo er eine Gemeinde neu begründete, ihr „Christum vor Augen gemalt, als wäre er in ihrer eignen Mitte gekreuzigt“[5]) und „den einen

[1]) 1. Kor. 8, 6; 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15 f.
[2]) Wie auch Keim dies anerkennt, Bd. I., S. 35—44.
[3]) 2. Kor. 5, 16.
[4]) Vgl. Ap.-G. 9; Gal. 1, 18. 19; 2, 1 ff.
[5]) Gal. 3, 1.

Grund, der zu legen war", vor allem durch reichliche geschichtliche Mittheilungen gelegt.[1]) Kommt er nun ebendarum in seinen Briefen, die er an bereits bestehende Gemeinden schreibt, nur ausnahmsweise auf jene geschichtlichen Grundlagen zurück, so zeigt er doch auch so, aus welch reicher Fülle er schöpft. Er weiß, daß Jesus „aus dem Samen Davids abstammt dem Fleische nach";[2]) daß er „arm ward um unsertwillen, auf daß wir durch seine Armuth reich würden";[3]) daß er nicht sich selbst zu Gefallen lebte, sondern die Schmähungen der Gottesfeinde auf sich fallen ließ;[4]) daß er „von keiner Sünde wußte" und aus Liebe für uns freiwillig in den Tod, in den Fluchtod am Kreuze ging.[5]) So selten er Aussprüche Jesu anführt, er weiß doch, worüber Jesus z. B. im Punkt der Ehe sich ausgesprochen hat und worüber nicht,[6]) hat also über die Aussprüche des Herrn jedenfalls eine ziemliche Uebersicht besessen. Auch auf den Ausspruch, daß „der Arbeiter (am Evangelium) seiner Speise (d. h. seines Lebensunterhaltes) werth sei", Matth. 10, 10, hat er 1. Kor. 9, 14 Bezug genommen, ebenso wie es scheint 1. Thess. 4, 15 auf Jesusworte von der Auferstehung der Todten, und Ap.-G. 20, 35, in einem der urkundlich gesichertsten Theile der Apostelgeschichte, führt er einen Spruch Jesu an, den nicht einmal unsre Evangelien aufbehalten haben, während er doch das volle Gepräge der Aechtheit trägt, das Wort: „Geben ist seliger denn Nehmen." Der Wunderthaten Jesu gedenkt er zwar nicht ausdrücklich, aber wenn er wiederholt die in seinen Gemeinden vorhandenen Wunder- und Heilungsgaben erwähnt,[7]) wenn er sich auf die von ihm selbst verrichteten „Zeichen, Machtthaten und Wunder" als auf die „Zeichen eines Apostels" beruft,[8]) und jeden Augenblick gewiß ist, „im Namen Jesu Christi" sogar Strafwunder vollziehen zu können,[9]) — woher anders als aus dem Wundervorbild Jesu hätte er den Muth des eignen Wunderthuns entnehmen und jene ganze Wundergabe der jungen Christen-

[1]) 1. Kor. 11, 23; 15, 1.
[2]) Röm. 1, 3.
[3]) 2. Kor. 8, 9.
[4]) Röm. 15, 3.
[5]) 2. Kor. 5, 21; Röm. 5, 6; Gal. 2, 20; 3, 13.
[6]) 1. Kor. 7, 10 und 25.
[7]) 1. Kor. 12, 28; Gal. 3, 5.
[8]) Röm. 15, 18—19; 2. Kor. 12, 12.
[9]) 1. Kor. 5, 4—5; 2. Kor. 12, 21—13, 10.

heit herleiten können? Noch haben wir die beiden bedeutsamsten Mittheilungen aus dem Leben Jesu, die wir bei Paulus und zwar im unanfechtbarsten seiner Briefe finden, nicht erwähnt, die Abendmahlseinsetzung und die Auferstehungsgeschichte. Im elften Kapitel des ersten Korintherbriefs führen ihn gewisse Unordnungen bei den korinthischen Liebesmahlen auf die Abendmahlsstiftung, und er gibt von ihr einen förmlichen evangelistischen Bericht, bezeugt die „Nacht des Verraths", bestätigt in dem „Brechen des Brodes" und in der Bezeichnung des Kelches als „Kelch der Segnung" die Anschließung des Abschiedsmahles Jesu an die Sitte des Passahmahls, führt die Einsetzungsworte in vollerem Wortlaut an als irgend einer der Evangelisten und versetzt uns mittelst derselben in die Seele Jesu inmitten der letzten Entscheidung seines Lebens. Ebenso führt ihn im fünfzehnten Kapitel desselben Briefes ein in die Gemeinde eingetragener Zweifel an der Auferstehung der Todten auf die Auferstehung Jesu, und er zeigt sich über dieselbe weit unterrichteter als unsre drei ersten Evangelisten. Er zählt die Erscheinungen des Auferstandenen an die nachmaligen Hauptzeugen des Evangeliums in einer Reihenfolge auf, welche die Berichte der Evangelien wesentlich ergänzt, und dabei bestätigt er die wichtigsten Umstände der großen Thatsache, den Anschluß der Erscheinungen an Jesu Grab und ihren Eintritt schon am dritten Tag.

Es ist bei geringem Umfang ein inhaltlich doch sehr Bedeutendes, was in dieser Weise über unseren Gegenstand schon ohne die Evangelien feststeht. Wenn die Verirrung eines sich überschlagenden Kriticismus so weit gegangen ist, selbst das geschichtliche Dasein eines Jesus zu leugnen und die ganze Ueberlieferung von ihm auf die zur Scheingeschichte verdichteten Nebel der jüdischen Messiasidee oder des stoischen Ideals des Weisen und Gerechten zurückzuführen,[1]) so genügt zur Widerlegung dieses gelehrten Wahnwitzes bereits die Erinnerung, daß die Familie Jesu bis in die Zeiten Domitians in der palästinischen Christenheit vorhanden gewesen ist,[2]) daß ein leiblicher Bruder von ihm das nächstfolgende Menschenalter hindurch der Urgemeinde vorgestanden hat,[3]) und daß Paulus die Brüder Jesu und seine

[1]) So z. B. Marius, „Die Persönlichkeit Jesu Christi", 2te [Titel-] Ausg. Leipzig 1881.

[2]) Eusebius, K.-Gesch. III, 19. 20.

[3]) Gal. 2, 9—12; Ap.-Gesch. 15, 13; 21, 18.

ersten persönlichen Jünger gekannt hat.[1]) Nun aber ist weit mehr als das bloße Gelebthaben Jesu durch die angeführten Zeugnisse des ersten Zeitalters verbürgt: der ganze Umriß seines Lebens, seine Herkunft aus Davids Geschlecht, seine Familienverhältnisse, sein Vorläufer Johannes, die Zwölfzahl seiner Apostel,[2]) seine Himmelreichspredigt und seine Wunderheilungen,[3]) sein Messiasanspruch, wie er aus dem von seinen Freunden ihm beigelegten und selbst den Ungläubigen geläufig werdenden Christusnamen hervorgeht, sein Widerstreit mit seinem Volke, insonderheit mit den Machthabern und Gelehrten desselben,[4]) der nächtliche Verrath durch einen seiner Jünger,[5]) die Einsetzung des Abendmahls, die Kreuzigung aufs Passahfest,[6]) die Auferstehung am dritten Tag. Noch wichtiger als dieser äußere Umriß seines Lebens ist uns, daß auch der einzigartige innere Gehalt desselben schon hier in ein helles Licht tritt. Zwar sind die christologischen Anschauungen der neutestamentlichen Urzeugen, an die wir erinnert haben, nicht unmittelbar-historische, sondern dogmatische Aussagen; aber eine historische Thatsache erster Größe spiegelt sich in ihnen: der Eindruck, den Jesus auf seine empfänglichen Zeit- und Volksgenossen gemacht hat, auf Männer theilweise von hoher Begabung und hervorragender Bildung und ohne Ausnahme von tiefem sittlich-religiösen Ernst, welche durch ein nachfolgendes kampf- und opferreiche, arbeits- und segensvolle Leben ihre Besonnenheit und Wahrheitsliebe bewährt haben. Wie wäre, zumal bei Dem, der sich von seinen Zeit- und Volksgenossen im äußeren Loose durch nichts unterschied als durch die Schmach eines furchtbaren, unwürdigen Todesgeschickes, dieser Eindruck anders zu erklären, als durch eine überwältigende und geradezu überirdische innere Hoheit? Aber es ist uns ja auch schon durch jenen seitherigen Befund von Zeugnissen ein unmittelbarer Einblick in das Innerste Jesu gestattet, ein Einblick, der im Grunde alles, woran der Glaube hängt, bereits außer Frage stellt. Der Mann, der in der Nacht vor seinem Tode, indem er seinem Schicksal wissend und frei entgegenging, mit solchen Worten das heilige Mahl seines Gedächtnisses den Seinen gestiftet

[1]) Gal. 1, 18. 19; 2, 1 f. 12 f.; 1. Kor. 9, 5.
[2]) 1. Kor. 15, 5.
[3]) Ap.-G. 10, 36—42; Hebr. 2, 3—4.
[4]) 1. Kor. 2, 8.
[5]) 1. Kor. 11, 23; Ap.-G. 1, 16.
[6]) 1. Kor. 5, 7.

hat, der ist — man stehe dazu wie man wolle — unstreitig sich bewußt gewesen, ein fehlloses Leben für sündige Menschenkinder zum Opfer zu bringen; der hat in der Zuversicht gestanden, durch seinen Tod von den Seinen nicht geschieden zu werden, vielmehr ihnen kraft desselben fortan Speise und Trank des inneren Lebens zu sein. Es ist das ganze wunderbare, einzigartige Selbstbewußtsein Jesu, sein Heilandsbewußtsein mit einem Wort, was in der Abendmahlseinsetzung, diesem Gewissesten unter allem Gewissen, das wir von ihm haben, sich spiegelt.

2. Die synoptischen Evangelien.

In der That, man war wohlberechtigt, indem man alle diese außerhalb der Evangelien vorhandenen Zeugnisse zusammenfaßte, von einem „Evangelium ohne die Evangelien" zu reden.[1]) Bei alledem würden wir, wenn wir keine Darstellungen des Lebens Jesu, keine glaubwürdigen Evangelien hätten, uns wohl eine allgemeine Idee von Christus machen können, aber kein anschauliches, lebendiges Bild. Und das wäre nicht blos für die Wissenschaft eine nicht zu verschmerzende Lücke, sondern ein empfindlicher Mangel auch für das Christenthum. Denn wenn rechter christliche Glaube bis heute nicht entstehen kann und soll blos durch fremdes Zeugniß, auch nicht durch das bloße Zeugniß der Apostel, sondern, wie wir von Anfang hervorgehoben haben, vor allem durch den persönlichen Eindruck des Heilandes selbst, so wären uns für einen solchen Eindruck ohne anschauliche und glaubhafte Darstellungen seines Lebens und Wirkens die ausreichenden geschichtlichen Mittel versagt.[2]) Und so behält bei allem Werthe dessen, was wir bisher gefunden haben, die Frage nach unseren Evangelien, nach ihrer Entstehung und daraus hervorgehenden Glaubwürdigkeit, die größte Bedeutung.

---

[1]) So die in den vierziger Jahren erschienene Schrift von Thenius, „Das Evangelium ohne die Evangelien."

[2]) Vgl. Joh. 4, 42. Aus dem angedeuteten Grunde kann ich D. Weiß nicht zustimmen, wenn derselbe (Leben J. 1., S. 15) schreibt: „Der christliche Glaube würde genau derselbe bleiben und an seiner tiefsten Begründung nichts einbüßen, wenn es Gott gefallen hätte, uns nur die apostolische Verkündigung, wie sie in den Briefen des N. T. vorliegt, übrig zu lassen, und mit den Evangelien uns aller Urkunden zu berauben, aus denen wir uns ein detaillirtes Bild des irdischen Lebens Jesu entwerfen können."

Es ist Justin der Märtyrer, der etwa im Jahre 139 die Feder ergreifende christliche Apologet, welcher den Namen „Evangelien“ zuerst ausspricht und uns zugleich den öffentlichen, gottesdienstlichen Gebrauch dieser „Denkwürdigkeiten der Apostel, die man Evangelien nennt“, für seine Zeiten bezeugt. Er selbst zeigt sich mit denselben, namentlich den drei ersten, vollständig vertraut, wenn er sie auch nicht mit ihren Einzelnamen nennt, seine Anführungen aus ihnen nicht buchstäblich, sondern mit einer gewissen Freiheit macht, und neben ihnen noch eine damals vielverbreitete erweiternde Ueberarbeitung unseres Matthäus, das judenchristliche „Hebräerevangelium“, benutzt. Seit der Zeit Justins steht das Ansehen unsrer vier Evangelien als zuverlässiger, maßgebender Darstellungen des Lebens Jesu in der Kirche fest. Schon ein Schüler Justin's, Tatian, unternimmt auf Grund derselben eine Evangelienharmonie, und dem Irenäus, diesem großen Träger des kirchlichen Bewußtseins gegen Ende des Jahrhunderts, gilt ihre Vierzahl bereits als so vorsehungsvoll geordnet wie die Vierzahl der Weltgegenden oder der Elemente. — Immerhin ist es ein volles Jahrhundert nach den erzählten Ereignissen, daß die Evangelien so zu öffentlichem kirchlichen Ansehn gelangen, und wären sie erst unmittelbar vor diesem Zeitpunkt entstanden, so könnten sie nicht wohl als Quellschriften im strengen Sinne des Wortes betrachtet werden. Allein es ist zu beachten, daß zwischen der Entstehung der Evangelien und ihrer Geltung als kanonischer d. i. für die Christenheit maßgebender Schriften naturgemäß ein längerer Zeitraum verflossen sein muß und daß aus dem Mangel ausdrücklicher Citate aus ihnen in der vorjustinischen Zeit durchaus nichts gegen ihre Entstehung schon im ersten Jahrhundert folgt. Wenn sich in der — übrigens sehr spärlichen — kirchlichen Literatur, welche vor den Zeiten Justins des Märtyrers liegt, zwar Anklänge an einzelne Stellen unsrer Evangelien, oder auch Sprüche aus ihnen, aber keine ausdrücklichen Berufungen auf sie finden, so entspricht das ganz den Verhältnissen einer Zeit, in welcher der Begriff heiliger Schriften des neuen Bundes auf dieselben noch nicht Anwendung fand. Dieser Begriff, der Begriff eines neutestamentlichen Schriftkanons, hat in der Kirche selbstverständlich nur allmählich sich ausbilden können. Nicht als Schrift, sondern als lebendiges Wort war das Evangelium in die Welt gekommen, und in dieser Gestalt zunächst ward es in der Kirche auch fortgepflanzt. Heilige Schriften kannte man vorab nur im Bereich des alt-

testamentlichen Kanons; daneben traten dann zuerst die apostolischen Gemeinde-Briefe, die man gesammelt und vervielfältigt haben wird, um sie in den Versammlungen wieder und wieder zu verlesen; — die Geschichte Jesu dagegen lebte in mündlicher Ueberlieferung fort, und auch als schriftliche Aufzeichnungen über dieselbe entstanden, blieben dieselben vorerst pure Privatschriften, so lange noch lebende Apostel und andere persönlichen Jesusjünger eine mindestens ebenso zuverlässige und ohne Zweifel reichere mündliche Quelle darboten. Erst mit dem Aussterben dieser lebendigen Träger der Ueberlieferung, d. h. von den Zeiten Trajans an,[1]) traten die vorhandenen Schriften allmählich an deren Stelle und gewannen das kirchliche Ansehen, das gegen die Mitte des Jahrhunderts Justin bezeugt. Sie gewannen es nicht als junge, erst neulich entstandene Schriften, vielmehr gerade aus der Ueberzeugung, daß sie den apostolischen Zeiten und Kreisen entstammten, wie die Ueberschriften, mit denen man sie fortan einmüthig bezeichnete und von einander unterschied, „Nach Matthäus — Marcus — Lucas — Johannes" das unzweideutig bezeugen.

Nun kann uns allerdings dies Urtheil der Kirche des zweiten Jahrhunderts, so sehr es in seiner Einmüthigkeit ins Gewicht fällt, als Zeugniß für die Glaubwürdigkeit unsrer Evangelien nicht genügen, um so weniger, als schon gegen die darin vorausgesetzte Verfasserschaft des Matthäus u. s. w. sich gewichtige Bedenken erheben. Vielmehr gilt es, durch eine selbständige Untersuchung der Beschaffenheit derselben uns über ihr Alter, ihre Entstehungsweise und so über das Maß ihrer Glaubwürdigkeit ein eignes Urtheil zu bilden. Indem wir hier in diese Untersuchung eintreten, kann es unsere Absicht nicht sein, den Leser einzuführen in das Gewirre der Meinungen und Vermuthungen, welches seit hundert Jahren unsere Evangelien umspinnt wie das Schlinggewächs eines Urwaldes, und noch immer Jahr für Jahr seinen Zuwachs empfängt. Ernste nüchterne Forschung, die allmählich zu immer einfacheren und gesicherteren Ergebnissen kam und selbst durch das bis-zu-Ende-Verfolgen von Irrwegen zurechtgeleitet ward, und willkürliche phantastische Spiele eines krankhaft wuchernden Scharfsinns, dem alles innere Maß fehlt und der mit den Evangelien experimentirt, wie man mit keinem weltlichen Schriftdenkmal umspringen würde, sind in der Evangelienkritik Hand in

[1]) Euseb. hist. eccl. III, 32.

Hand gegangen. Wir können hier den Leser durch dieses verwirrende Labyrinth nur kurz und gerade den Weg führen, den wir für den richtigen halten, und der sich durch die Einfachheit und Natürlichkeit seiner Merkzeichen als solchen ausweisen muß.

Vor allem ist es in dieser Untersuchung, nicht nur durch die augenblickliche Lage der Wissenschaft, sondern durch die Beschaffenheit der zu prüfenden Gegenstände selbst, geboten, die Sache der drei ersten Evangelien zusammenzunehmen und andererseits von der des vierten zu trennen. Die drei ersten Evangelien stellen dem vierten gegenüber nicht drei ganz selbständige Gestaltungen evangelischer Geschichtschreibung dar, sondern tragen im Vergleich mit jenem ein so stark gemeinsames Gepräge, daß ihre Unterschiede von einander sehr dagegen zurücktreten und irgendwelcher Wurzelzusammenhang zwischen ihnen sofort sich aufdrängt. Ebendarum bezeichnet man sie dem Johannesevangelium gegenüber als die „synoptischen" d. h. in einer Zusammenschau zu betrachtenden, vergleichend zu behandelnden. Das Johannesevangelium dagegen ist eine so durchaus eigenartige, von den Synoptikern so durchaus abweichende Behandlung des Lebens Jesu, und zugleich so gewiß das späteste unserer Evangelien und bereits unter Voraussetzung der drei ersten geschrieben, daß es zum Gegenstande einer besonderen, erst nachfolgenden Betrachtung gemacht werden muß.

Zunächst ist den synoptischen Evangelien das mit einander gemeinsam, daß sie der Frage über ihren Ursprung ein völliges Schweigen in Betreff ihrer Verfasser entgegensetzen; denn auch der Urheber des dritten, wiewohl er in den ersten Versen (1, 1—4) mit seinem Ich hervortritt, nennt seinen Namen nicht. Es sind nicht Aussagen der Verfasser, sondern lediglich Urtheile der Kirche des zweiten Jahrhunderts, wenn diese Schriften mit „Nach Matthäus, Marcus, Lucas", oder mit „Evangelium nach Matthäus" u. s. w. bezeichnet sind, und so gewiß diese Urtheile der Kirche gewürdigt und erklärt sein wollen, so sind sie doch mit nichten über die Möglichkeit des Irrthums erhaben. Setzt jene Namenlosigkeit den Ursprung der Schriften desto mehr ins Dunkle, so erweckt sie doch andrerseits ein gutes Vorurtheil für dieselben: so ganz haben die Verfasser die Sache reden lassen wollen; so wenig haben sie gemeint, die Glaubwürdigkeit derselben durch das Gewicht eines Autorennamens verstärken zu müssen, daß sie sich jeder persönlichen Aussage enthielten. Daher, wenn sich die kirchliche Ueberlieferung, welche sie bestimmten Namen der Apostelzeit zuschreibt, bei

dem einen oder anderen von ihnen nicht bewähren sollte, doch von keinem unächten, untergeschobenen, sondern nur von einem namenlosen, aber durchaus ehrlichen Buche zu reden wäre, und alle die übertriebenen Bedingungen, welche Strauß für die Anerkennung der Aechtheit eines Buches aufstellt, auf sie von vornherein gar keine Anwendung finden.[1])

Unerachtet dieser Namenlosigkeit lassen sich die Ursprungsverhältnisse der Evangelien, zunächst ihre Entstehungszeit, aus inneren Kennzeichen auf mittelbare und darum desto zuverlässigere Weise erkennen. Es ist vor allem ihr Verhältniß zu dem tiefstgreifenden Ereigniß des ersten christlichen Jahrhunderts, zu der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. Geb., woran wir ihr Alter errathen. Bekanntlich ging die älteste Christenheit diesem von Jesus binnen eines Menschenalters geweissagten Gottesgericht mit der Erwartung entgegen, daß mit demselben die erhoffte sichtbare Wiederkunft des Messias zu Weltgericht und Reichsvollendung sich unmittelbar verbinden werde, und jedes unsrer drei Evangelien enthält Prophetenworte Jesu, die sich auf beides beziehen und deren ursprünglicher Sinn uns an seinem Orte beschäftigen wird. Nun leuchtet ein, daß die Fassung dieser Worte eine andere sein wird, so lange man noch vor dem großen Ereignisse stand, und eine andere, nachdem der Eintritt der Zerstörung Jerusalems die Erwartung eines gleichzeitigen Wiederkommens Jesu zum Weltgericht widerlegt hatte. Tritt in jener Fassung die Zuversicht, daß mit der Zerstörung Jerusalems auch die weltgerichtliche Wiederkunft Jesu zusammenfallen werde, noch ungebrochen und unbefangen hervor, dann erhellt, daß der so berichtende Evangelist noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben muß, denn in den Schein, eine offenbar falsche Weissagung gethan zu haben, konnte kein christgläubiger Evangelist den Herrn setzen. Ist dagegen an der aus jener Erwartung geborenen älteren Fassung offenbar geändert, ohne daß doch die Schwierigkeit gründlich gehoben wäre, dann ergibt sich, daß die betreffende Schrift erst nach erfolgtem Unter-

[1]) Wenn Strauß in seinem Leben Jesu v. 1864 S. 40 ff. ausführt, daß man eigentlich nur die Schriften als ächt anzuerkennen hätte, welche Brief und Siegel darüber hätten, so gehört das zu den Chikanen, welche die Kritik zuweilen dem N. T. gegenüber angewandt hat, während sie sich jeder anderen Literatur gegenüber derselben schämen würde. Mit Recht hat Hase (Gesch. Jesu, S. 12) dagegen bemerkt, daß nach diesem Maßstab die Aechtheit der ganzen classischen Literatur der Griechen und Römer nicht zu erweisen sei.

gang Jerusalems verfaßt sein kann, und zugleich wird sich aus der Art und Weise, wie die eingetretene und die noch künftige Thatsache auseinandergehalten werden, die noch unmittelbare Nähe oder schon größere Ferne der ersteren zu erkennen geben. Wenn also Matthäus[1]) in der großen Weissagungsrede Jesu Kap. 24 den Eintritt des Weltgerichts (V. 29—31) an die Trübsal des jüdischen Krieges (V. 15—28) mit einem „Alsbald nach der Trübsal jener Tage" anschließt; wenn er 16, 28 das Wort Jesu „Es stehen etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn werden kommen sehen in seinem Reich" offenbar vom Erleben des Endgerichts (V. 27) versteht, oder 10, 23 den Jüngern die letzte Zuflucht vor jüdischer Verfolgung im jüdischen Lande nicht entrissen werden läßt, „bis daß des Menschen Sohn kommt", so ist klar, daß ihn das Erleben der Zerstörung Jerusalems von der Voraussetzung einer gleichzeitigen Wiederkunft Jesu zum Weltgericht noch nicht zurückgebracht hat, mithin, daß er vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben muß. Und wenn Marcus in der Parallelstelle zu der erstangeführten Weissagung bei übrigens ganz übereinstimmendem Wortlaut das „Alsbald" wegläßt; wenn er 9, 1 das Nichtsterben etlicher Zeitgenossen Jesu vielmehr auf das „Kommen des Reiches Gottes in Kraft" bezieht, also auf das Erleben nicht der persönlichen Wiederkunft Jesu, sondern der gotteskräftigen Entfaltung der Kirche deutet; oder wenn Lucas in seiner Parallele zu Matth. 24 (Luc. 21, 20 ff.) zwischen den mit ganz historischen Farben gemalten Untergang Jerusalems und die Wiederkunft Christi „Zeiten der Heiden", Zeiten, in denen „Jerusalem von den Heiden werde zertreten werden", einschiebt, so macht sich in diesen Abweichungen von Matthäus unverkennbar die inzwischen eingetretene weltgeschichtliche Erfahrung geltend.[2]) Bleibt nun Marcus derselben

[1]) D. h. der erste Evangelist, den wir durchweg nur beim herkömmlichen Namen nennen, ohne ihn damit für den Apostel Matthäus zu erklären.

[2]) Daß Weiß (L. J. I., S. 52. 60) diese einfachen Schlußfolgerungen nur theilweise anerkennt und gegen den deutlichsten Augenschein den Marcus bereits ins Jahr 69 setzt, den Matthäus dagegen unter das Jahr 70 hinabrückt, hängt zusammen mit seiner, wie ich glaube, irrigen Hypothese über das Verwandtschaftsverhältniß der Synoptiker, laut deren der erste Evangelist unser Marcusevangelium benutzt haben soll; vgl. unten S. 91, Anm. Daß Matthäus in 22, 7 bereits das Erlebniß der Zerstörung Jerusalems voraussetze, ist ebenso illusorisch, wie daß er 24, 30 die Offenbarung Johannis benutze, welche nach Weiß im Jahre 70, nach Apok. 17, 10 vielmehr im Jahre 68 geschrieben ist. Daß der Ausdruck in Marc. 2, 26 οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν den noch

unerachtet doch bei der — nur wenig loseren — Verbindung beider Ereignisse (— „in jenen Tagen"; 13, 24 —), so sieht man zugleich, daß er immerhin noch hoffen konnte, aus der geschichtlichen Lage, wie sie um die Zeit der Zerstörung Jerusalems war, das Weltgericht schließlich hervorgehen zu sehen; und läßt Lucas (21, 25) zwar auch das „In jenen Tagen" (das die allen dreien gemeinsame Quelle darbot) fallen, hält aber gleichwohl an dem Worte fest, daß die geweissagten weltgerichtlichen Zeichen eintreten würden noch vor dem „Vergehen dieses Geschlechts", d. h. vorm Aussterben der Zeitgenossen Jesu (21, 32, vgl. V. 27), so ergibt sich, daß unser Marcusevangelium ziemlich bald, und unser Lucasevangelium nicht gar lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein muß.[1]) — Diese Ergebnisse bestätigen sich durch einige anderweitigen Züge. Die Stelle Matth. 5, 23—24 „Wenn du deine Gabe an den Altar bringst u. s. w." setzt die noch währende Möglichkeit, im Tempel zu Jerusalem Opfer darzubringen, also den noch nicht erfolgten Untergang des Tempels und Opfercultus voraus. Nach Marc. 15, 21 hat der zweite Evangelist sammt seinen ersten Lesern die Söhne des Mannes, der Jesu das Kreuz nach Golgatha hatte tragen müssen, persönlich gekannt; er kann also nicht wohl später als ein gutes Menschenalter nach den Ereignissen schreiben. Und der dritte Evangelist erwähnt gleich eingangs, daß er „die uranfänglichen Augenzeugen und Diener des Wortes", d. h. die persönlichen Schüler Jesu noch gekannt hat, und gibt sich in seinem zweiten Buche, der Apostelgeschichte, von Kap. 16, 11 an durch ein wiederholtes „Wir" als einen Reisegefährten des Apostels Paulus zu erkennen.[2])

bestehenden Tempelcult voraussetze, ist ebenfalls ein Trugschluß, wie daraus hervorgeht, daß der — auch nach Weiß erst längere Zeit nach der Zerstörung des Tempels schreibende — Lucas diese Worte (6, 4) buchstäblich ebenso hat. Wenn aber Nösgen (Gesch. Jesu Christi, S. 31) aus diesem Streit zwischen Weiß und mir die Werthlosigkeit der in Rede stehenden Beobachtungen folgert, so ist das eine wohlfeile Art von Widerlegung.

[1]) Wie Keim, der im Uebrigen denselben Kennzeichen zur Bestimmung des Alters unsrer Evangelien folgt und den Matthäus ins Jahr 66 setzt, hiebei den Lucas bis ins Jahr 90 und den Marcus gar bis c. 100 hinunterrücken kann, ist mir unverständlich.

[2]) Die Ansicht einiger Kritiker, daß der Verfasser der Apostelgeschichte dies „Wir" nur aus einem benutzten fremden Reisebericht habe stehen lassen, muthet demselben doch eine gar zu große Nachlässigkeit zu, während man anderweit den geschickten Schriftsteller in ihm zu rühmen und von seiner Ueberarbeitung der Quellen viel zu sagen weiß.

Bemerken wir gleich hier, daß die in erster Linie angeführten Kennzeichen der Abfassungszeit unsrer Evangelien auch die mehrfach beliebte Annahme späterer Ueberarbeitungen derselben ausschließen. Namentlich dem Matthäusevangelium hat man, unter Anerkennung seiner wesentlichen Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems, noch eine solche spätere Ueberarbeitung zugedacht, auf deren Rechnung bald die Kindheitsgeschichte und einige andere sagenhaft erscheinenden Erzählungen, bald eine Reihe von universalistischen, heidenfreundlichen Stellen, die mit dem sonstigen judenchristlichen Standpunkt des Evangelisten nicht stimmen sollen, gesetzt werden. Aber es leuchtet ein, daß wenn eines unsrer Evangelien nach seiner Abfassung noch eine solche Ueberarbeitung erfahren hätte, dann aus demselben Beweggrund, aus dem Marcus und Lucas an jenen Weissagungsworten geändert haben, auch der Ueberarbeiter an denselben weiter geändert und namentlich aus dem Matthäus die Spuren einer durch die Ereignisse widerlegten Prophetie getilgt haben würde. Und so bleibt es dabei, daß unser erstes Evangelium in der uns vorliegenden Gestalt bereits gegen Ende der sechziger Jahre, das zweite (abgesehen von dem in den ältesten Handschriften fehlenden, also erst später hinzugefügten Schluß 16, 9—20) im Anfang der siebziger, das dritte nicht später als etwa um das Jahr 80 verfaßt sein wird.[1])

Ein Ergebniß, das also unsre drei Evangelien sämmtlich noch in das apostolische Zeitalter, in die noch währende Lebzeit der persönlichen Jesusschüler hineinrückt. Aber das gibt uns doch erst die Möglichkeit, daß sie zuverlässige Geschichtsquellen sind, noch nicht die Gewißheit. Immerhin liegt fast ein halbes Jahrhundert zwischen ihnen und den Ereignissen; es sind unbekannte — wenigstens für uns unbekannte — Leute, welche dieselben berichten: ehe wir wissen, woher sie ihre Kunde genommen, ob sie in der Lage und danach angethan waren, Zuverlässiges mitzutheilen, endlich wie es zu beurtheilen ist, wenn sie zusammenstimmen oder von einander abweichen, läßt sich ein haltbarer Geschichtsbau auf dem Grund ihrer Zeugnisse nicht errichten. Da uns nun von den dreien nur einer, der dritte und jüngste, über sein Unternehmen einige Auskunft gibt (Luc. 1, 1—4), alle drei aber, wie schon erwähnt, mit einander in einem unver-

[1]) So z. B. Holtzmann in seiner die Evangelienkritik aus den Irrgängen der Tübinger Schule in gesundere Bahnen zurücklenkenden Schrift „Die synoptischen Evangelien". 1863, S. 401 f.

kennbaren Wurzelzusammenhang stehen, und erst die nähere Ergründung dieses Zusammenhangs das Geheimniß ihrer Entstehung enträthseln kann, so gilt es hier eines der berühmtesten und schwierigsten Probleme zu berühren, das die Literaturgeschichte kennt, das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien. Wir dürfen uns aber mit einer kurzen Darlegung des Problems und einer ebensolchen Begründung der eignen Ansicht um so mehr begnügen, als diese letztere sich in einer Richtung bewegt, in der heute immer mehrere den endlich sich zeigenden lichten Ausgang aus jenem Dickicht erblicken.

Also durch unsere drei Evangelien hindurch zieht sich, den größeren Theil ihres Gesammtbestandes umfassend, eine Reihe von Stücken, welche nicht blos inhaltlich die gleiche Auswahl aus der — in Wirklichkeit weit reicheren — Fülle der Thaten, Reden und Erlebnisse Jesu darstellen, sondern auch in ihrer Fassung, in Satzfolge und Ausdruck sich so sehr ähneln, daß sie unmöglich von drei Schriftstellern in ganz unabhängiger Weise so aufgezeichnet sein können.[1]) Was diese räthselhaften Aehnlichkeiten noch räthselhafter macht, sind gewisse auffallenden Verschiedenheiten, welche durch dieselben quer durchlaufen: nicht nur, daß auch die gleichartigen Stücke doch leise Unterschiede zeigen und daß jeder der drei neben dem überwiegenden Gemeingut auch wieder seine eigenthümlichen oder nur mit Einem gemeinsamen Stoffe hat: mitunter werden auch dieselben Gegenstände in stark abweichender Darstellung behandelt oder die gleichartige Darstellung plötzlich und vielleicht nur vorübergehend von ganz Verschiedenartigem unterbrochen.[2]) Zur Erklärung dieser auffallenden

[1]) Vgl. namentlich Marc. 1, 1—20 mit Luc. 3, 1—4, 15 und Mth. 3, 1—4, 22. — Mc. 1, 21—28 mit Luc. 4, 31—37. — Mc. 1, 29—2, 22 mit Luc. 4, 38—44; 5, 12—39 und Mth. 8, 1—4; 8, 14—16; 9, 1—17. — Mc. 2, 23—3, 19 mit Luc. 6, 1—17 und Mth. 12, 1—14. — Mc. 3, 31—4, 25 mit Luc. 8, 4—21 u. Mth. 12, 46—13, 23. — Mc. 4, 35—41 mit Luc. 8, 22—25 u. Mth. 8, 23—27. — Mc. 5, 1—43 mit Luc. 8, 26—56 u. Mth. 8, 28—9, 1 und 18—26. — Mc. 6, 1—6 u. 6, 14—8, 21 mit Mth. 13, 54—58; 14, 1—16, 12 (Luc. 9, 7—17). — Mc. 8, 27—9, 50 mit Luc. 9, 18—50 und Mth. 16, 13—18, 9. — Mc. 10, 1—52 mit Luc. 18, 15—43 und Mth. 19, 1—30; 20, 17—34 u. s. w.

[2]) Vgl. z. B. die Versuchungsgeschichte bei Marcus mit der des Matthäus und Lucas, die Geschichte der Berufung des Petrus Luc. 5 mit derselben nach Marcus und Matthäus, die Geschichte der Predigt in Nazareth Luc. 4 mit derselben nach Marc. 6, Mth. 13. Oder die plötzliche Abweichung von Mth. 3, 14

Erscheinungen sind die mannigfachsten Versuche angestellt worden. Zunächst der naheliegende, sie auf Benutzung des einen Evangelisten durch den — oder die — andern zurückzuführen. So hat schon das kirchliche Alterthum das oberflächlich wahrgenommene Problem dadurch zu lösen gesucht, daß Marcus den Matthäus, und Lucas beide ausgeschrieben haben sollte. Aber diese Vorstellung geht nicht nur von einer vermeintlichen Ursprünglichkeit und Apostolicität des ersten Evangeliums aus, die sich uns als ganz unhaltbar erweisen wird, sondern sie erklärt auch hinsichtlich des zweiten und dritten im Grunde nichts, indem jeder der beiden angeblichen Nachfolger nicht nur vieles mitzutheilen hat, was ihm der oder die Vorgänger nicht dargeboten, sondern auch wieder vieles *nicht* beibringt, was er aus dem oder den andern hätte entnehmen können. Auch neuerdings ist diese Benutzungshypothese durch alle möglichen Abwandlungen durchversucht worden, ohne zu einer stichhaltigen Lösung des Räthsels zu führen. Leicht ergibt sich zunächst, daß weder unser erster Evangelist das Werk des dritten, noch der dritte das Werk des ersten gekannt und benutzt haben kann, denn sowohl die Kindheits- als die Auferstehungsgeschichte beider geht so völlig auseinander, daß beide Berichte formell genommen einander geradezu ausschließen; hätte einer das Buch des andern gelesen, so hätte er ihm keinesfalls so rücksichtslos widersprochen.[1]) Dagegen hat man vielfach gemeint, wenigstens den Marcus aus den beiden anderen herleiten zu können, indem derselbe nur weniges enthält, was sich nicht auch bei dem einen oder anderen seiner ausführlicheren Genossen fände, und eine merkwürdige Beobachtung, die freilich noch eine andere Erklärung zuließ, auch seinen *Gang* aus abwechselnder Benutzung der beiden andern zu erklären schien, nämlich aus einer Scheu vor längeren

—15 in der sonst gemeinsamen Taufgeschichte; die Differenz von Mth. 11, 12—15 und Luc. 7, 29—30 inmitten der sonst fast wörtlich zusammenstimmenden Reden über Johannes den Täufer u. s. w.

[1]) Trotzdem neuerdings auch dies, wie es schien, ausgemachte Urtheil wieder beanstandet wird, dürfen wir entschieden an demselben festhalten. Hätte Lucas Mth. 2 gekannt, so hätte er die h. Familie unmöglich nach 40 Tagen nach Nazareth zurückreisen lassen können, und hätte der erste Evangelist etwas von Luc. 24 gewußt, so hätte er unmöglich das Wiedersehen Jesu und seiner Jünger allein nach Galiläa versetzen und so dürftig schildern können wie er thut. Oder der eine hätte den andern für einen ganz unzuverlässigen Schriftsteller halten müssen, und dann hätte er ihn gewiß nicht, wie man von Lucas gegenüber dem Matthäus annimmt, in anderen Partieen benutzt.

Redemittheilungen und daher einem jedesmaligen Ueberspringen zur anderen Quelle, wo die eine dergleichen darbot. Aber diese zuerst von Griesbach aufgestellte Hypothese, die hernach von Männern wie de Wette, Bleek, Baur, zuletzt noch von Strauß und Keim vertreten ward, ist trotz dieser hochansehnlichen Anhängerschaft neuerdings in fast allgemeinen Verruf gekommen, und mit Recht. Sie setzt die unvollziehbare, ja lächerliche Vorstellung eines Evangelisten, der — und zwar mit Aufbietung eines zusammengeborgten Wortschwalls — aus zwei reicheren Evangelien ein ungleich dürftigeres herstellt; der dabei die Kindheitsgeschichte, nachdem sich das Verlangen der Kirche derselben zugewandt hat, ja fast die ganze Auferstehungsgeschichte (— denn Marc. 16, 9—20 ist ein Anhang von fremder Hand —) wieder aufgibt, insonderheit aber bei seinem Abkürzungsverfahren von einer unbegreiflichen Abneigung gegen die Reden des Herrn, diese Perlen der evangelistischen Ueberlieferung, geleitet wird.[1]) Und auch unter diesen mehr als drückenden Bedingungen erklärt sie uns den Befund des Marcusevangeliums nicht wirklich. Denn einiges Eigenthümliche (— ungefähr dreißig Verse —) hat Marcus gegenüber dem Matthäus und Lucas doch, und wenn er dies aus anderweitigen Quellen genommen haben müßte, so begriffe man wiederum nicht, warum er dieselben nur so kümmerlich ausgebeutet haben sollte. Dann aber zeichnet er sich auch in dem mit Matthäus und Lucas Gemeinsamen vielfach durch größere Anschaulichkeit, durch concrete Einzelzüge und Angaben aus, welche durchaus nicht den Eindruck jener leichtfertigen ausschmückenden Erfindung machen, auf welche die Griesbach'sche Hypothese sie zurückzuführen genöthigt ist. Endlich ist es geradezu undenkbar, daß die vielfach ungefügere, urwüchsigere Sprache und Darstellung des Marcus das Erzeugniß künstlich-kleinlicher Verknüpfung oder Verzierung zweier ungleich glätteren Texte sein sollte. — Diese letzteren Wahrnehmungen legten es vielmehr sehr nahe, die Griesbach'sche Hypothese geradezu umzukehren und unseren Marcus als den Urevangelisten unter den dreien, als die

[1]) Wäre es möglich, hier überhaupt in die Charakteristik der namentlich durch die Tübinger Schule unglaublich ins Kraut geschossenen und zum Spielzeug der willkürlichsten Erfindungsgabe gemachten Evangelienkritik näher einzugehen, so wäre vor allem die ganz verfehlte und verzerrende Behandlung des Marcusevangeliums bei Strauß (L. J. v. 1864) und Keim zu kennzeichnen. Beide befinden sich indeß hier auf einem in der That von der fortschreitenden Wissenschaft (durch und seit Holtzmann's Buch von 1863) überwundenen Standpunkt.

vornehmste Quelle der beiden anderen hinzustellen, wie dies u. a. Weiße und Wilke — das die längste Zeit ungerecht zurückgesetzte zweite Evangelium zu Ehren bringend — gethan haben.[1]) Wir werden weiterhin sehen, wie nahe diese „Marcushypothese" der Wahrheit kommt; dennoch trifft sie dieselbe noch nicht, indem den zahlreichen Spuren von Ursprünglichkeit, welche Marcus vor den anderen beiden allerdings voraus hat, doch wieder eine wenn auch kleinere Reihe von Zügen gegenübersteht, in denen er sich im Verhältniß zu dem einen oder andern von ihnen oder zu beiden zugleich als secundären Darsteller verräth. Wer möchte z. B. annehmen, die obenerwähnte zurechtlegende Fassung der Weissagungsreden Marc. 9, 1; 13, 24 sei die ursprüngliche und von Matthäus einerseits, Lucas andererseits in entgegengesetzter Richtung verändert? Oder Jesus habe wirklich, wie Marcus berichtet, dem Petrus gesagt: „Ehe der Hahn zweimal krähen wird, wirst du mich dreimal verleugnen", und erst Matthäus und Lucas hätten das in ihr „Ehe der Hahn kräht" vereinfacht? Wenn innerhalb der formverwandten Stücke in einer ganzen Reihe von Fällen Matthäus und Lucas denselben gewählten Ausdruck haben, während Marcus von demselben abweicht, wer — als etwa der im Netz seiner Hypothese gefangene Kritiker — wird hier urtheilen, Marcus habe auch hier den ursprünglichen Ausdruck, und die beiden anderen seien bei ihrer Abweichung von demselben durch den Zufall auf denselben Wortlaut gerathen, — anstatt anzuerkennen, was mit Händen zu greifen ist, daß in solchen Fällen

[1]) Vgl. z. B. die Marcuserzählungen vom Gichtbrüchigen (c. 2), vom Gergesener (c. 5), von der Blutflüssigen und der Tochter des Jairus (c 5), vom epileptischen Knaben (c. 9) mit der abglättenden oder abkürzenden Wiedergabe bei Luc. und Matth. Ferner bei Marcus die Angabe wie Levi's Vater hieß, ebenso den Namen des Blinden von Jericho, in der Salbungsgeschichte die (mit Joh. 12, 5 stimmende) Schätzung der Narde auf 300 Denare, Specialangaben, die auf Erfindung zurückzuführen ganz willkürlich ist. Besonders lehrreich sind endlich einige Fälle, in denen Matthäus und Lucas sich zu dem bei Marcus vorliegenden Ausdruck offenbar auslegend verhalten, wie z. B. in der Geschichte des Aehrenraufens, wo sie den Ausdruck ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας durch ἤρξαντο τίλλειν καὶ ἐσθίειν, ἔτιλλον καὶ ἤσθιον wiedergeben. Oder in der Geschichte des Zöllnergastmahls, wo Luc. (5, 29) das „Haus" von dem des Levi, Matthäus (9, 10) von Jesu eignem Hause versteht, was sich nur aus der Amphibolie des Marcusausdrucks 2, 15 erklärt. Oder im hohenpriesterlichen Verhör, wo nach Marcus τίνες Jesum verspeien, und Lucas dieselben auf die „Männer, welche Jesum hielten", Matthäus (26, 67) dagegen auf die Richter selbst gedeutet hat.

vielmehr Matthäus und Lucas den Ausdruck der gemeinsamen Quelle bewahrt, Marcus denselben verändert hat?[1])

Nach alledem wird die Möglichkeit überhaupt aufzugeben sein, irgend einen unsrer drei Evangelisten in seiner vorliegenden Gestalt zur Quelle des andern zu machen. Vielmehr muß das, was Uebereinstimmung und Verschiedenheit unsrer Evangelien erklären soll, etwas vor ihnen Vorhandnes, von ihnen gemeinsam oder absonderlich Benutztes sein. Also mit einem Wort: Quellen.

Diese Quellen fand der Kirchenhistoriker Gieseler in der mündlichen Ueberlieferung, und indem er sich dachte, daß eine gewisse Auswahl von Reden und Thaten Jesu von mündlichen „Evangelisten" förmlich eingeübt und dann — wie die homerischen Gesänge durch die Rhapsoden — in festausgeprägter Form vorgetragen, Anderes dagegen einer blos privaten und daher formlosen Ueberlieferungsweise überlassen worden sei, schien er das synoptische Problem aufs natürlichste gelöst zu haben. Die bis in die Form übereinstimmenden Stücke in den Evangelien erschienen als die Aufzeichnung jener bis in den Wortlaut hinein fest geprägten Auswahl, und wenn auch sie nicht buchstäblich gleichlauteten, so schien das nur um so mehr der Natur des mündlichen, immer doch etwas variirenden Vortrags zu entsprechen; daneben schien das nach Inhalt oder Form Eigenthümliche, das jeder Evangelist in größerem oder geringerem Maße nebenher aufzuweisen hatte, aus den nicht in jene fest geprägte Auswahl aufgenommenen mündlichen Ueberlieferungsstoffen sich nicht minder gut zu erklären. Aber so gewiß die mündliche Ueberlieferung für jede nicht von einem Augenzeugen verfaßte Evangelienschrift die letzte Quelle sein muß, und so wahrscheinlich es ist, daß manche evangelischen Erzählungen, wie z. B. die Kindheitsgeschichten des Matthäus, auch unmittelbar aus ihr geflossen sind, — als unmittelbare Quelle für die Hauptmasse des evangelischen Erzählstoffes läßt sie sich doch nicht behaupten, und mit Recht ist kürzlich ausgesprochen worden, daß heutzutage hinter dem beliebten Sichzurück-

[1]) So z. B. wenn Matthäus und Lucas in der Rede des Täufers dem „Taufen mit h. Geist" beide das bei Marcus fehlende bedeutsame καὶ πυρί zufügen; wenn sie in den Reden übers Fasten gegen Marcus in den Ausdrücken ἐπιβάλλει, in dem Futurum ἀπολοῦνται u. s. w. zusammenstimmen; wenn sie Mth. 13, 11; Luc. 8, 10 beide μυστήρια τῆς βασιλείας setzen, wo Marcus den Singularis hat; wenn sie beide von der Blutflüssigen sagen ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, wo Marcus nur ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ hat u. s. w.

ziehen auf die mündliche Ueberlieferung gewöhnlich nur die Abneigung ernstlich auf das Problem einzugehen sich verstecke.[1]) Jenes förmliche Einüben und rhapsodische Vortragen mündlicher Evangelisten, wie es Gieseler voraussetzen muß, ist in den urchristlichen Verhältnissen durchaus unnatürlich und unwahrscheinlich. Aber auch wenn man es sich gefallen lassen wollte, würde es verschiedene Wahrnehmungen nicht erklären, welche zu erklären sind. Z. B. nicht, daß vielfach die Erzählung thatsächlicher Vorgänge, selbst in ganz nebensächlichen Dingen und gleichgültigen Wendungen, buchstäblicher zusammenstimmt als im Ganzen die mitgetheilten Reden des Herrn[2]): in der Folgerichtigkeit jener Vorstellung läge es vielmehr, daß man vor allem bei diesen Reden auf möglichst genaue Wiedergabe gehalten, dagegen in der Erzählung thatsächlicher Vorgänge jedem seine individuelle Darstellungsweise freigelassen hätte. Ebensowenig vermag die Gieseler'sche Hypothese es zu erklären, daß sich die formverwandten Stücke meist bei allen drei Evangelisten oder doch bei zweien auch in demselben Verband mit einander finden, auch da, wo dieser Verband sich weder durch Sachverwandtschaft noch durch Gleichzeitigkeit erklärt[3]): mündliche Evangelisten hätten doch nicht allerlei verschiedenartige Stoffe regelmäßig in derselben Folge hintereinander erzählt. Schon die erstere dieser Wahrnehmungen drängt offenbar auf schriftliche Quellen. Nur aus solchen erklärt sich eine so vorwaltende Gemeinsamkeit des Ausdrucks auch in der Erzählung und in nebensächlichen Wendungen, und erklärt sich andererseits die doch wieder zwischen-

---

[1]) Weiß, L. J. I. S. 27.

[2]) Man vergleiche z. B. die auffallende gleichmäßige Wendung λέγει τῷ παραλυτικῷ in der Geschichte des Gichtbrüchigen; die gleichmäßige bei den Synoptikern ganz ungewohnte Zeitangabe im Eingang der Verklärungsgeschichte; den in der zweiten Speisungsgeschichte des Matth. und Marc. gleichmäßig angewandten Ausdruck σπυρίδες, während in der ersten Speisungsgeschichte die Körbe bei allen dreien κόφινοι heißen, u. s. w.

[3]) Vgl. z. B. den Zusammenhang der Heilung des Gichtbrüchigen, der Berufung der Levi und der Fastenaussprüche bei allen dreien, doch so, daß Mc. und Luc. sie vor die Apostelwahl, Mth. sie hinter die Bergpredigt stellt. Oder den Zusammenhang des Auftretens J. in Nazareth mit der Auferweckung der Jairustochter und Aussendung der Zwölfe bei Mc. und Mth., während Lucas die Nazarethscene ganz anderswohin stellt. Oder den Zusammenhang der Aeußerungen des Vierfürsten Herodes mit der Speisung der 5000, der Segnung der Kinder mit der Geschichte vom reichen Jüngling bei allen dreien u. s. w.

durchlaufende leise Verschiedenheit, denn nicht leicht wird ein erzählender Schriftsteller die vor ihm liegende Quelle buchstäblich ausschreiben, sondern er verkürzt oder verdeutlicht und umschreibt sie nach Umständen, überarbeitet sie mit einem Wort nach seinem Gefühl und Geschmack; — und gerade so, wie es sich hienach ergibt, sind unsre Evangelien in jenen formverwandten Stücken zusammenstimmend und doch nicht buchstäblich gleichlautend. Die andre Beobachtung aber, daß diese Stücke unter einander einen Verband aufweisen, in welchem sie bereits vor ihrer Aufnahme in unsre Evangelien gestanden haben müssen, führt weiter: sie nöthigt zugleich, sich wenigstens die vornehmste dieser schriftlichen Quellen nicht blos als eines jener fliegenden Blätter, jener Einzel-„Diegesen" zu denken, auf welche Schleiermacher in seinem „Versuch über den Lucas" diesen glaubte zurückführen zu können. Ohne Zweifel hat auch dieser schleiermacher'sche Gedanke seine Wahrheit; möglicherweise haben manche Bestandtheile unsrer Evangelien, z. B. die Stammtafeln Jesu bei Matthäus und Lucas, ursprünglich als solche Einzelurkunden existirt; aber die große Kette der durch alle drei hindurchlaufenden Stücke, welche von der Schilderung des Täufers bis in die Leidens- und Auferstehungsgeschichte reicht, führt mit Nothwendigkeit auf eine gemeinsame Hauptquelle, die bereits das öffentliche Leben Jesu als ein Ganzes umfaßt hat, auf ein Urevangelium, wie schon in den Anfängen der Evangelienkritik Eichhorn ein solches behauptete. Ein Urevangelium freilich nicht wie er es dachte, das — aramäisch und höchst minimal — durch eine ganze Reihe von Uebersetzungen, Ueberarbeitungen, Bereicherungen hindurchgegangen sein und sich vermannigfaltigt haben sollte, um protensartig bald so bald so unseren Evangelien zu Grunde zu liegen, sondern ein solches, das von unseren Evangelisten unmittelbar benutzt, sich aus ihnen in seiner einheitlichen Gestalt fast wörtlich herstellen läßt.

Stellen wir die formverwandten Stücke zusammen, welche Marcus mit Matthäus und Lucas oder doch mit einem von beiden gemein hat, stellen wir sie zusammen in dem Wortlaut, in welchem wenigstens zweie von den drei Texten wesentlich zusammenstimmen, so kommt ein Evangelium heraus, welches unserem Marcus so ähnlich ist wie ein Ei dem andern, und sich dennoch von ihm soweit unterscheidet, als eine Grundschrift sich von einer späteren leichten Ueberarbeitung unterscheiden wird. Fragen wir weiter nach dem Ursprung dieser muthmaßlich ältesten Evangelienschrift, so leitet der Name Marcus,

der offenbar von der Grundschrift auf die Ueberarbeitung vererbt ist, auf eine uralte denkwürdige Nachricht über. Der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebende Bischof Papias von Hierapolis hat in einem für uns verlorenen Werke, aus dem aber Eusebius einige Stellen in seine Kirchengeschichte gerettet hat, über eine evangelistische Schriftstellerei des Johannes Marcus, den das Neue Testament als Neffen des Barnabas und Gehülfen des Paulus und Petrus kennt,[1]) eine merkwürdige auf einen noch älteren Gewährsmann zurückgehende Aussage gemacht. „Marcus — hat ihm einer seiner „Alten" d. h. noch in den Apostelkreis hinaufreichenden Zeugen gesagt — Marcus, der des Petrus Dolmetscher war (oder: „indem er des Petrus Dolmetscher ward",[2]) hat soviel er sich erinnerte genau aufgeschrieben, jedoch nicht der Ordnung nach das vom Herrn sei's Gethane, sei's Geredete". „Denn — fügt Papias erläuternd hinzu — Marcus war ja dem Herrn selbst nicht nachgefolgt, sondern nachher dem Petrus, der je nach Bedürfniß seine Belehrungen einrichtete, nicht aber um eine Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn zu machen." Mit dieser Nachricht von einem wie es scheint schon zur Zeit des Papias verschollenen Buche kann freilich weder unser Marcusevangelium noch das ihm zu Grunde liegende Urevangelium unmittelbar gemeint sein, wie manche annehmen. Denn nicht nur jenes ist in guter Ordnung geschrieben; sondern auch dieses, wenn es unserem Marcusevangelium geglichen und den Gang des Matthäus und Lucas entscheidend bestimmt hat, muß in solcher Weise verfaßt, d. h. eine wohlgeordnete, zusammenhangende und fortschreitende Darstellung der Thaten und Reden Jesu gewesen sein: die von Marcus aufgeschriebenen gelegentlichen Mittheilungen des Petrus aber waren — dies aus den Worten des Papias wegzudeuten ist eine ebenso verkehrte als vergebliche Bemühung, — eben nur abgerissene Mittheilungen, einzelne Memorabilia, so aufgezeichnet ὡς ἀπεμνημόνευσεν, wie sie dem Marcus wieder eingefallen waren.[3]) Wohl aber begreift sich, daß wenn einmal solche Denkwürdigkeiten

---

[1]) Ap.-Gesch. 12, 12; 13, 5 u. 13; 15, 37; Kol. 4, 10; 1. Petri 5, 13.

[2]) Jenachdem man den „Dolmetscher" von dem mündlichen Interpreten der Petrusvorträge in die Sprache der Hörer, oder von der Schriftstellerei versteht, mittelst deren Marcus der Vermittler des Petrus an die lesende Gemeinde ward.

[3]) Noch immer können sich die Meisten nicht entschließen, diesen einfachen und natürlichen Sinn des papianischen Marcuszeugnisses anzuerkennen. Man

Jesu aus des Petrus Munde vorhanden waren, ein Zweiter, der des öffentlichen Lebens Jesu im Allgemeinen kundig war, dieselben zu einer zusammenhangenden und fortschreitenden Darstellung dieses öffentlichen Lebens geordnet und ergänzt haben wird, und wenn wir uns denken, daß dies von einem galiläischen Jesusfreunde geschehen sei, dem vorzugsweise die heimathlichen Erinnerungen zu Gebote standen, so mußte unter dessen Händen gerade solch ein erstes „Evangelium" entstehen, wie wir uns das Urevangelium als gemeinsame Hauptquelle unsrer drei Synoptiker vorzustellen haben. — Das ist freilich eine neue Hypothese über ein selbst hypothetisches Buch: aber doch eine Hypothese, auf welche sich eine gute Wahrscheinlichkeitsprobe machen läßt. Das Urevangelium, wie es sich aus unserem Marcus unter Zuziehung der Matthäus- und Lucasparallelen herstellen läßt, muß nämlich aus rein inneren Gründen ein aus zwei verschiedenen Quellen zusammengesetztes Werk gewesen sein. Das beweist schon die doppelte Geschichte einer wunderbaren Speisung, die, wie wir später sehen werden, nur ein Doppelbericht über dieselbe Thatsache ist; nicht aus dem Munde des Petrus kann ein zweiter, abweichender Bericht über dieselbe Thatsache stammen. Dafür zeugt weiter der auffallende Abstand der behaglichen Breite, in der die Mitte des Buches erzählt, von der knappen Kürze des Eingangs und Schlusses; — eine andere Hand muß, nur um die Erzählungen aus dem öffentlichen Leben zu einem Ganzen abzurunden, beide hinzugefügt haben. Und während manche Scene, wie z. B. die Erweckung der Tochter des Jairus, die Heilung des epileptischen Knaben u. s. w. in ihrer lebendigen Anschaulichkeit durchaus den Eindruck macht, aus der mündlichen Erzählung des Petrus zu stammen, liegt andererseits auf der Hand, daß Stücke wie das Verzeichniß der Apostelnamen oder die Erzählung vom Tode des Täufers unmöglich aus Predigtvorträgen des Petrus stammen können, also wenn man diese als Hauptquelle annimmt, auf einen Ergänzer zurückgeführt werden müssen. Verräth sich endlich in der dürftigen Auferstehungsgeschichte

---

beharrt mit Hülfe willkürlicher Eintragungen dabei, dasselbe auf unser Marcusevangelium, oder das diesem zu Grunde liegende wohlgeordnete Urevangelium zu beziehen. Hiemit muthet man in dem οὐ τάξει dem Presbyter des Papias nicht nur ein modernes Gelehrtenurtheil über die Chronologie des Marcusevangeliums zu, sondern übersieht auch, daß derselbe dann die viel loser gefügte Spruchsammlung des Matthäus, die er ja eine σύνταξις nennt, wunderlicherweise besser geordnet gefunden haben müßte als unser zweites Evangelium.

ein einseitig galiläischer Horizont (Mc. 14, 28 = Matth. 26, 32; Mc. 16, 7 = Matth. 28, 7), ein gerade beim Petrus unmögliches Nichtwissen von anderen als galiläischen Erscheinungen des Auferstandenen (vgl. 1. Kor. 15, 5; Luc. 24, 34), so ergibt sich auch mit Sicherheit, daß dieser Ergänzer ein galiläischer Christ gewesen sein muß, der nicht zu dem engeren, Jesum nach Jerusalem begleitenden Jüngerkreise gehörte, also die Petruserinnerungen des Marcus nur aus galiläischer Ueberlieferung zu ordnen und zu vervollständigen vermochte.

Ist hiermit die unseren drei Evangelisten gemeinsame erzählende Hauptquelle klargestellt, so führt die Betrachtung des dem Matthäus und Lucas alleine, ohne Theilnahme des Marcus, gemeinsamen Materials sofort auf eine zweite. Der flüchtigste Ueberblick zeigt, daß dies Material, welches Matthäus und Lucas vor Marcus voraushaben, wesentlich aus Reden Jesu besteht; und daß diese Jesusreden nicht etwa von Marcus in der allen dreien gemeinsamen Quelle ausgelassen worden sind, sondern aus einer zweiten, dem Marcus nicht zugänglichen Quelle stammen, geht aus den klarsten Anzeichen hervor. Einmal daraus, daß die wörtliche Uebereinstimmung des Matthäus und Lucas in diesen Reden eine viel geringere ist, als in den aus dem Urevangelisten entnommenen Erzählungen: eine sehr befremdliche Erscheinung, die sich nur daraus erklärt, daß hier nicht wie im Urevangelium eine bereits griechische, sondern eine aramäische Quelle vorlag, die von beiden Evangelisten erst selbständig übersetzt oder in verschiedener Uebersetzung benutzt werden mußte.[1]) Dann aber daraus, daß die fraglichen Redemassen ganz anders von Matthäus, und ganz anders von Lucas in den Gang der Erzählung eingeschaltet sind, von jenem in großen kunstvollen Gruppen, von diesem in zwei

[1]) Die Behauptung von Nösgen (Gesch. Jesu S. 43), mit dem Zugeständniß dieser Verschiedenheit sei die Identität der Quelle aufgegeben, ist handgreiflich nur eine Chikane. Als wenn eine Quelle nicht in zwei Uebersetzungen, ja in zwei Recensionen existiren könnte! Die Annahme von Weiß dagegen (a. a. O. 34), daß beide Evangelisten die Spruchsammlung in derselben griechischen Uebersetzung benutzt hätten, hat nicht nur die starke Abweichung z. B. der beiderseitigen Bergpredigtsprüche wider sich, sondern auch das Matthäuszeugniß des Papias, denn das „ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος" setzt doch voraus, daß es längere Zeit an einer schriftlichen Uebersetzung ins Griechische fehlte. Aber freilich, Weiß braucht jene Annahme, weil er nach seiner synoptischen Hypothese (vgl. die Anm. S. 91) zahlreiche Verwandtschaften des griechischen Ausdrucks auch in Erzählstücken aus der Spruchsammlung ableitet.

ziemlich lose gefügten Episoden, (6, 20—7, 35 und 9, 51—18, 14); ein verschiedenartiges Verfahren, das deutlich zeigt, daß beide Evangelisten, um jenes Redematerial unterzubringen, den Erzählgang des Urevangelisten zu unterbrechen genöthigt waren. Drängt sich so aus inneren Gründen das hypothetische Bild einer zweiten, wahrscheinlich aramäischen Quellschrift auf, die kein Evangelium, keine zusammenhangende Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu gewesen, sondern eine Sammlung von Aussprüchen Jesu, wenn auch natürlich nicht ohne mancherlei erzählende Elemente, sofern solche als Anlässe von Aussprüchen dazu gehörig waren, so kommt auch hier dem Postulat der inneren Kritik aufs erwünschteste eine uralte glaubwürdigste Geschichtsnotiz entgegen. Der oben erwähnte Papias hat auch über eine uralte Schrift dieser Art eine von Eusebius uns erhaltene Nachricht gegeben: „Matthäus nun — so schrieb er — stellte in hebräischer (d. h. aramäischer) Mundart die Aussprüche (des Herrn) zusammen; es dolmetschte sie sich aber jeder wie er konnte." Daß mit der so bezeugten apostolischen Schrift nicht unser Matthäusevangelium gemeint sein kann, indem dasselbe weder eine bloße „Zusammenstellung von Aussprüchen", noch auch eine Uebersetzung aus dem Aramäischen ist, das ist heutzutage ziemlich anerkannt; aber auch die immer noch fortgesetzten Versuche, die Worte des Papias etwas anderes sagen zu lassen als sie sagen, sie von einer Schrift reden zu lassen, die nicht blos gelegentlich und nebenher, sondern geflissentlich und massenhaft Thatsachen berichtet habe,[1]) dürfen wir auf sich beruhen lassen, weil die Papiasaussage nicht so lautet und weil sie gerade so, wie sie lautet, mit unseren Ergebnissen zusammenstimmt. Auf diese apostolische Spruchsammlung läßt sich nun endlich auch mancherlei Redematerial zurückführen, welches Lucas in den angeführten episodischen Abschnitten seines Evangeliums für sich allein hat; denn es ist nicht gesagt, daß unser erster Evangelist, dem seine kunstvolle Verarbeitung der „Aussprüche" manche Schwierigkeiten gemacht haben wird, diese Quelle ebenso vollständig ausgebeutet

[1]) Man beruft sich hiefür gewöhnlich darauf, daß Papias in der oben angeführten Aussage über Marcus die Ausdrücke „das vom Herrn sei's Gethane oder Gesagte" synonym gebrauche mit „Zusammenstellung der Aussprüche". Allein diese Auffassung seiner Worte ist nicht genau. Papias stellt nur die Marcusschrift als οὐ τάξει verfaßt der σύνταξις λογίων des Matthäus gegenüber, um zu sagen, bei Marcus habe nicht wie bei Matthäus die Absicht eines geordneten Zusammenhanges vorgelegen.

haben müßte, wie der den Vorrath derselben unverarbeitet ausbreitende Lucas.[1])

Die vorentwickelte mit den ältesten Zeugnissen zusammenstimmende Hypothese von zwei Hauptquellen der Synoptiker, einem Urevangelium und einer Sammlung der Aussprüche Jesu, empfängt eine weitere Probe auf ihre Richtigkeit durch die einfache und durchsichtige Art, in der sich von ihr aus das Gefüge unsrer Evangelien aufschließt und die schriftstellerische Arbeit ihrer Verfasser enthüllt. Es muß unter den Vorzeichen des jüdischen Krieges, also etwa im Jahre 66 gewesen sein, als aus den losen Einzelaufzeichnungen des Marcus, die der alte Gewährsmann des Papias noch als solche gekannt hat, durch jenen galiläischen Christen das erste geordnete Evangelium hergestellt ward; denn auf Rechnung dieses Bearbeiters kommt

[1]) Die oben entwickelte Lösung des synoptischen Räthsels schließt sich als selbständig erarbeitete wesentlich an die von Holtzmann in seiner Schrift über die synoptischen Evangelien (1863) dargelegten Beobachtungen an. Die von Weiß in verschiedenen Schriften und nun auch in seinem „Leben Jesu" vorgetragene Lösung berührt sich mit derselben in wesentlichen Ausgangspunkten, weicht aber in der Durchführung erheblich ab. Weiß will die Doppelerscheinung, daß unser Marcus sich zu Matthäus und Lucas überwiegend ursprünglich, daneben aber auch wieder theilweise secundär verhält, erklären, ohne sich zur Annahme eines Urmarcus, der den beiden anderen Evangelien zu Grunde liege und zu unserem Marcusevangelium überarbeitet worden sei, herbeizulassen. Behufs dessen läßt er 1) die „Zusammenstellung von Aussprüchen", von der uns Papias als einer Schrift des Apostels Matthäus erzählt, nicht blos aus Aussprüchen, sondern aus so zahlreichen erzählenden Elementen bestehen, daß sie geradezu zur schriftlichen Fixirung des in Jerusalem gangbaren evangelistischen Erzähltypus wird, — eine Umbiegung des Papianischen Matthäuszeugnisses, die ohne Recht und Grund ist. 2) läßt er den Marcus nicht blos, wovon Papias allein weiß, die mündlichen Mittheilungen des Petrus aufschreiben, sondern zugleich jene Matthäusschrift, die „älteste apostolische Quelle", benutzen und so ein Evangelium herstellen, auf welches das οὐ τάξει des Papias schlechterdings nicht mehr paßt. 3) Um dennoch jenes οὐ τάξει zu rechtfertigen, muß er behaupten, der Gewährsmann des Papias habe den Marcus nach der chronologischen Ordnung der σύνταξις λογίων beurtheilt, während die letztere doch nach allem, was wir von ihr wissen, und nach Weiß selbst, ein chronologisch ganz lose gefügtes Werk war und der Begriff einer „Zusammenstellung der Reden Jesu in ihrer ursprünglichen Ordnung", den Papias von ihr gehabt haben soll, von Weiß erst in den Ausdruck συνετάξατο eingetragen werden muß. 4) Endlich hätte Marcus bei seiner Benutzung dieser „ältesten Quelle" in unbegreiflicher Weise nur das Secundäre in derselben, die thatsächlichen Mittheilungen, ausgebeutet, das Beste und Wesentlichste aber, die Redeschätze, meist unbenutzt gelassen; Matthäus und Lucas aber hätten, die apostolische Quelle und den

offenbar der in den Text von Mc. 13 (v. 14) Mtth. 24 (v. 15) gemeinsam übergegangene Warnungszuruf an jüdisch-christliche Leser „Wer das lieset, der merke darauf".[1] Es war nur natürlich, daß dies erste Evangelium in den nächstfolgenden Zeiten von allen, welche dem erwachenden und zunehmenden Bedürfniß nach schriftlichen Darstellungen des Lebens Jesu Genüge thun wollten, zu Grunde gelegt ward. So ist zunächst unser Marcusevangelium nichts andres als die im Anfang der siebziger Jahre erfolgte Bearbeitung desselben für die damaligen Bedürfnisse der Gemeinde zu Rom. Daß dasselbe so, wie es uns vorliegt, für Rom und in Rom gearbeitet ist, leidet keinen Zweifel: griechische Münze wird in ihm erläuternd auf römische reducirt (12, 42); dem Worte Jesu, welches dem Manne die willkürliche Entlassung seines Weibes verbietet, wird eine Erweiterung beigefügt, welche die nur im römischen Recht bestehende Freiheit des Weibes, auch ihrerseits die Scheidung vorzunehmen, berücksichtigt (10, 12); zahlreiche Latinismen im griechischen Ausdruck verrathen den römischen Boden. Also ein Mitglied der römischen Gemeinde ohne Zweifel nahm das auf galiläischem Boden erwachsene

---

Marcus neben einander benutzend, sich nicht darauf beschränkt, aus letzterem das zu entnehmen, worin er original wäre, sondern sie wären ihm vielfach auch da gefolgt, wo er die — ihnen urkundlich vorliegende — Quelle alterirt gehabt. Das ist nicht eine „einfachste" Lösung der synoptischen Frage, sondern eine überaus künstliche und unwahrscheinliche, gegen deren Schwierigkeiten das Wagniß der Annahme, daß unser Marcusevangelium Vorstufen gehabt haben werde (für die wir überdies oben die Spuren nachgewiesen zu haben hoffen), gar nicht in Betracht kommt. Daß auch die Einzelprobleme der synoptischen Textvergleichung keineswegs zu dieser Hypothese drängen, vielmehr auf dem Wege der Holtzmann'schen einfacher und natürlicher zu lösen sind, habe ich in eingehender Erörterung des ganzen Problems nachzuweisen gesucht, in der Abhandlung in den Theol. Stud. und Krit. 1881, 4: „Die apostolische Spruchsammlung und unsre vier Evangelien." Vergl. die Entgegnung von Weiß und mein Nachwort, ebendort 83, 3.

[1]) Wenn Weiß (a. a. O. S. 37. 38) diesen Ausspruch auf den (nach seiner Ansicht von Marcus mitbenutzten) Urmatthäus zurückführt, so beruht das auf seiner wie ich glaube irrigen Voraussetzung, daß eine längere Rede wie Mc. 13 unmöglich aus mündlichen Mittheilungen des Petrus stammen könne. Wie oft mögen die Apostel gerade die Weissagungsreden Jesu den Gemeinden haben wiederholen müssen. Die Hypothese gar, daß in jenem Worte das Motiv der ganzen Abfassung der σύνταξις λογίων zu erkennen sei, und daß die von Eusebius III, 5 erwähnte Weissagung, auf welche hin die Urgemeinde nach Pella flüchtete, „nur der sagenhafte Nachklang der Thatsache sein könne", daß im Jahre 67 jene Schrift des Matthäus erschien, halte ich für mehr als gewagt.

Urevangelium vor, fügte, wo es für Heidenchristen nöthig erschien, Erläuterungen jüdischer Dinge ein (vgl. z. B. 7, 3—4), veränderte die durch den Nichteintritt der Parusie Jesu beim Untergange Jerusalems unhaltbar gewordenen Weissagungsworte, überarbeitete überhaupt nach seinem individuellen Geschmack und Standpunkt, bald verkürzend, bald erläuternd, den Text der Quelle in Sprache und Ausdruck, und stellte so das einfachste unsrer drei Evangelien her, dem am wenigsten ein besonderer Lehrgesichtspunkt nachzuweisen ist; das nichts anderes will, als den Gläubigen ein lebendiges Bild geben von dem Auftreten, Wirken und Ausgang des Gottessohnes.[1]) Daß nachmals diese römische Bearbeitung das galiläische Original im kirchlichen Gebrauch vollständig verdrängt hat, erklärt sich aus den sehr entgegengesetzten Schicksalen des römischen und des palästinischen Christenthums, von denen jenes bald zu einer maßgebenden Stellung in der Kirche aufstieg, dieses dagegen durch die beiden jüdischen Aufruhrkriege, den vespasianischen und den hadrianischen, völlig zersprengt ward. Der Name Marcus aber, wie er von den Petrnserzählungen auf das Urevangelium übergegangen war, vererbte sich von diesem auch auf unser Buch, das immerhin noch wesentlich das „Evangelium nach Marcus" war.[2])

Um dieselbe Zeit, da in Galiläa das Urevangelium entstand, mag der Apostel Matthäus, die durch den jüdischen Krieg bevorstehende Zersprengung der Urgemeinde bedenkend, derselben in ihrer Sprache die wichtigsten Lehrreden Jesu zu Papier gebracht haben, nicht auf Vollständigkeit ausgehend noch zwischen Reden und Thaten streng unterscheidend, was beides der einfältigen Art urchristlicher Schriftstellerei fremd war, vielmehr darauf bedacht, den wesentlichen Befund dessen, was „halten zu lehren" den Aposteln aufgetragen war,[3]) verständlich zusammenzustellen. Es begreift sich, daß dies

[1]) Was Weiß a. a. O. S. 60—63 von lehrhafter Tendenz des Marcus behauptet, ebenso was er S. 46—49 von kunstvollen Gruppirungen der Marcuserzählung und von einem schriftstellerischen Motiv, über das Zögern der Parusie zu beruhigen, aussagt, erscheint mir unbegründet und in das schlichte Buch erst hineingelesen.

[2]) Die Anhänger der Griesbach'schen Hypothese und zumal Strauß und Keim bei ihrer Ansicht vom Marcusevangelium vermögen den Uebergang des Namens Marcus auf dasselbe in keiner Weise zu erklären.

[3]) Matth. 28, 19. Die neuerdings wieder auftauchende Meinung, schon Paulus habe die Matthäusschrift vor sich gehabt, ist unerweislich und hat die große Verschiedenheit der Abendmahlsrelation bei Matthäus und bei Paulus gegen sich.

apostolische Vermächtniß bald auch im griechisch redenden Ausland in seinem Werthe begriffen ward, daß „ein jeder es sich dolmetschte, so gut er konnte". Aber ein vollständiges Evangelium war auch das nicht, während dem gleichzeitig sich verbreitenden Urevangelium wiederum diese Redeschätze fehlten; und so unternahm noch vor dem Eintritt der Katastrophe von Jerusalem ein griechisch-redender Judenchrist, vermuthlich in der Diaspora, (denn er zeigt sich mit palästinischen Oertlichkeiten wenig vertraut, und wo wäre auch während des jüdischen Krieges in Palästina Schriftstellerei möglich gewesen?) beide Schriften zu einem reicheren Evangelium für seine Volks- und Glaubensgenossen zusammenzuarbeiten. Es war ein Mann nicht ohne die schriftstellerische Kunst seines Volkes, insonderheit zu einer gewissen Zahlensymbolik geneigt, die sich sogleich in der Betrachtung über die Ahnenreihen Jesu (1, 17), dann in den zusammengestellten neun Seligpreisungen, sieben Gleichnissen, sieben Weherufen über die Schriftgelehrten und Pharisäer zeigt. Aus den in der apostolischen Spruchsammlung gegebenen Lehrreden Jesu bildet er kunstvolle Gruppen, indem er jedesmal an einen geschichtlich gegebenen Redeact sachlich Verwandtes ohne chronologische Rücksicht zusammenstellend anschließt, und fügt diese Redeschöpfungen an geeignet erscheinenden Stellen dem Urevangelium ein (vgl. K. 5—7; K. 10; K. 13; K. 18; K. 23; K. 24—25). Vor allem schaltet er, nachdem er das öffentliche Auftreten Jesu kurz geschildert, die in der Spruchsammlung vorfindliche Bergpredigt ein und erweitert dieselbe durch mancherlei Zuthaten aus derselben Quelle zu einem großen Gesammtbild der Lehre Jesu (Kap. 5—7). Diesem läßt er dann in Kap. 8—9 in einer Zusammenstellung verschiedenartiger Wunder ein ebensolches Gesammtbild der Thaten Jesu folgen, und fügt wiederum in Kap. 10 und 11 alles in eins, was sich in seinem Spruch-Vorrath einerseits auf die Sendung der Apostel, andererseits auf Jesu eigene Art und Weise zu wirken bezieht. Erst von da an (Kap. 12 ff.) mündet er dann in den (aus Lucas und Marcus erkennbaren) Gang des Urevangelisten ein, den er durch die seitherige Sachordnung mehrfach verstellt hat.[1]) Den Styl und Ton des Urevangeliums glättet er, verkürzt ihn da, wo er ihm zu weitschweifig erscheint, bis

[1]) Aus dieser Thatsache und der anderen, daß später Lucas mit Kap. 9, 51 den Gang des Urevangelisten durch Redemassen unterbricht, ist wider den an der ursprünglichen Ordnung desselben haltenden Marcus jener (von der Gries-

zum Excerpt, erhebt ihn aber auch zuweilen, wo er ihm nicht feierlich genug ist, in's Majestätische.[1]) Zugleich geht er auf Erweiterungen auch der thatsächlichen Mittheilung aus. Manches Derartige mochte ihm schon die Spruchsammlung nebenher bieten, wie die ausführlichere Versuchungsgeschichte und die Erzählung vom Hauptmann zu Kapharnahum, (die er beide ebendaher mit Lucas gemein hat); anderes entnahm er ohne Zweifel der mündlichen Ueberlieferung, die ihm freilich vorzugsweise unsichere und sagenhafte Elemente zuführte;[2]) vor allem schickte er, einem in der Christenheit erwachenden Anliegen entsprechend, aus dieser mündlichen Ueberlieferung Erzählungen von der Geburt und Kindheit des Messias voraus. Ueber das alles endlich stellte er einen — wenn auch einfachen — lehrhaften Gesichtspunkt, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen und Vorbilder in Jesu als Dem, der — trotz seiner Verwerfung durch sein Volk und des dadurch bedingten Ueberganges des Heils an die Heiden — Israels ächter Messias gewesen; ein Gesichtspunkt, den seine Zeit und Umgebung, die Diaspora in den Tagen des jüdischen Krieges, ihm nahe legte. — Daß der so verfahrende Schriftsteller nicht wiederum der Apostel Matthäus sein kann, welcher nach Papias die σύνταξις λογίων κυριακῶν geschrieben, liegt auf der Hand. Ein Apostel würde ja nicht nach schriftlichen Quellen, nach fremden Zeugnissen gegriffen haben, da ihm in seiner eignen persönlichen Anschauung und Erinnerung die beste Quelle floß. Und wenn man selbst das annehmen wollte, — ein Apostel hätte die Mängel vermeiden müssen, welche der Darstellung des Matthäusevangeliums unleugbar anhaften: unbestimmte, ungenaue Zeit- und Ortsangaben, die irrige Verdoppelung mancher Thatsachen, zu der den Verfasser das Vorhandensein zweier etwas abweichenden Berichte in den beiden Quellen

---

bach'schen Hypothese verwerthete) Schein entstanden, als spränge er jedesmal, wo Matthäus oder Lucas mit größeren Redemassen ihm entgegentäten, zu dem anderen über. Nicht er springt abwechselnd ab, sondern die anderen beiden unterbrechen abwechselnd die bei Mc. vorliegende Ordnung durch Redemassen.

[1]) Beispiele für ersteres: Die Erzählung vom Gichtbrüchigen, vom Gadarener, von der Blutflüssigen und der Tochter des Jairus, von der Hinrichtung des Täufers u. s. w. Für letzteres: Der Eingang der Leidensgeschichte 26, 1 f., die Geschichte von Gethsemane, die Verhandlung vor Pilatus.

[2]) Wie die Erzählungen vom Meerwandeln des Petrus, vom Stater im Fischmaul, von der Auferweckung der Gebeine von Heiligen bei Jesu Tod, von den Grabeswächtern und ihrem Benehmen bei und nach der Auferstehung Jesu.

verleitet,[1]) eine Reihe unverkennbar sagenhafter Züge, selbst im öffentlichen Leben des Herrn;[2]) vor allem eine Auferstehungsgeschichte, wie kein Apostel sie so dürftig und unklar schreiben konnte, in der gerade das fehlt, was den Aposteln das Entscheidendste und Unvergeßlichste war, die Erscheinung Jesu am Osterabend in ihrem Kreise. Auch hat die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts genau genommen nicht unser griechisches erste Evangelium dem Apostel Matthäus zugeschrieben, sondern nur ein vermuthetes aramäische Original desselben, das sie auf Grund der mißverstandenen Papiasnotiz voraussetzte und (bei allgemeiner Unkenntniß des Aramäischen) in dem von jüdischen Sectenchristen benutzten „Hebräerevangelium" vorhanden glaubte,[3]) so daß die ganze Ueberlieferung von der apostolischen Abfassung des ersten Evangeliums auf einem erweislichen Irrthum beruht. Aber wenn das Evangelium so auch einen Anspruch aufgeben muß, den es selbst nie gemacht, sondern nur von der Tradition zugetheilt bekommen hat, den Anspruch auf unmittelbar apostolische Abfassung, so behält doch das „Nach Matthäus", welches das zweite Jahrhundert darüber schrieb, seinen Sinn und sein Recht. Es ist eben der Schatz der apostolischen Spruchsammlung, den es in sich aufgenommen hat, das Vermächtniß des Apostels Matthäus, was ihm seinen unterscheidenden Charakter und höchsten Werth gibt, und darum auch seinen Namen hat geben dürfen.

Endlich gegen das Jahr 80 unternahm ein Dritter, den inzwischen fortgeschrittenen Bedürfnissen und vermehrten Vorarbeiten entsprechend, die Herstellung eines noch vollständigeren Evangeliums. Es war ein Heidenchrist von griechischer Bildung und paulinischer Denkart, — kein Grund liegt vor, ihn nicht für Lucas, den Arzt, den Gefährten des Paulus in Apostelgesch. 16—28, Kol. 4, 14 zu halten, für den die kirchliche Ansicht des zweiten Jahrhunderts ihn erklärt. Auch seines Unternehmens Heimath war vermuthlich Rom oder doch Italien,[4]) wo er zunächst für einen vornehmen und dem

---

[1]) Vgl. 9, 32—34 mit 12, 22 ff.; 12, 38 ff. mit 16, 1—4; 14, 13—21 mit 15, 32—39.

[2]) Vgl. oben, Anm. 2 auf S. 95.

[3]) Bis der dies Hebräerevangelium selbst einsehende und des Aramäischen kundige Hieronymus von diesem Irrthum zurückkam.

[4]) Man schließt dies daraus, daß die Apostelgeschichte ihren Lesern orientalische und griechische Oertlichkeiten näher erläutert, dagegen bei italischen solche Erläuterungen nicht weiter nöthig findet.

Evangelium wohlgeneigten Mann, den Theophilus, aber natürlich nicht für diesen allein, sondern für die gebildete Heidenwelt überhaupt, soweit sie für den Jesusnamen zugänglich war, die Feder ergriff. Unter den vielen Vorgängern, auf die er zurückblickt (1, 1), mögen neben unserem Marcus auch Solche gewesen sein, die keine vollständigen Evangelien verfaßt, vielleicht nur einzelne Stoffe wie die Vorgeschichte behandelt hatten: jedenfalls genügten sie ihm nicht, und er hoffte sie, „nachdem er allem genau nachgegangen", sowohl an Vollständigkeit als an Genauigkeit zu übertreffen. Als die besten Quellen erkannte auch er das Urevangelium und die apostolische Spruchsammlung; jenes legte er seiner Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu zu Grunde; diese arbeitete er an zwei Stellen in dasselbe ein, zum kleineren Theile 6, 20 f., wo er die in der Spruchsammlung angedeuteten Umstände der Bergpredigt im Urevangelisten wieder erkannte, zum größeren 9, 51 f., wo der erreichte Abschied Jesu von Galiläa ihm Gelegenheit gab, in Form eines Reiseberichts alle noch übrigen Stoffe einzuschalten, die nicht dem letzten Aufenthalt in Jerusalem angehörten. So ist aus seiner Schrift der Gang sowohl des Urevangeliums als der Spruchsammlung verhältnißmäßig deutlicher zu erkennen als aus dem stärker und kunstvoller verarbeitenden Matthäus; andrerseits hat er die Darstellung der ersteren Quelle weit stärker als Marcus reflectirend und abglättend verändert und auch die Sprüche der zweiten vielfach in einer von Matthäus stärker abweichenden, vermuthlich aus anderer griechischen Uebersetzung stammenden Form mitgetheilt. Manches aus beiden Quellen scheint er mit Rücksicht auf seinen heidenchristlichen Leserkreis übergangen zu haben, wie die meisten Gesetzeserörterungen im ersten Kapitel der Matthäusbergpredigt, und — wenn ihm hier nicht ein unwillkürliches Ueberspringen von der ersten zur zweiten Speisungsgeschichte begegnet ist, — die zwischen diesen beiden Geschichten bei Marcus und Matthäus stehenden Erörterungen und Vorgänge, welche meist vom Standpunkt eines gesetzesfreien Heidenchristenthums entweder unanwendbar oder mißverständlich erscheinen konnten.[1]) Denn ein gewisser paulinisirender Standpunkt gibt sich in diesem Evangelium allerdings zu erkennen, — nicht in dem Eindrängen paulinischer Ideen und Ausdrucksweisen in die Lehrreden Jesu, wohl aber in einer Vorliebe für die Reden und Geschichten, welche die freie ver-

[1]) Vgl. Marc. 6, 44 bis 8, 27 mit Luc. 9, 17 und 18 f.

gebende Gottesgnade auch für Verlorene, das Wohlgefallen Jesu auch an Nichtisraeliten (z. B. Samaritern) betonen, während andererseits eine wie es scheint individuelle Vorliebe für die Empfehlung freiwilliger Armuth und selbstverleugnender Barmherzigkeit hervortritt. — Der Verfasser hat aber jenen beiden Hauptquellen nicht blos manches abgezogen; er hat ihnen noch viel mehr Neues hinzuzufügen gehabt: vor allem eine viel reichere Vorgeschichte als die des Matthäus, einen eigenthümlichen ebenfalls reicheren Auferstehungsbericht, mancherlei Beiträge zur Leidensgeschichte, die sich ebenso wie die Auferstehungsgeschichte den Mittheilungen des vierten Evangeliums nähern, endlich eine Reihe der schönsten und merkwürdigsten Gleichnisse. Fragt man, woher er diese ihm eigenthümlichen Mittheilungen habe, so kann manches der Spruchsammlung entstammen, in welcher es Matthäus übergangen haben mag; aber nicht einmal in den beiden Einschaltungen 6, 20 bis 8, 3 und 9, 51 bis 18, 14 wird alles auf diese Weise herzuleiten sein. Ein längerer Aufenthalt in Cäsarea, wo er die Haft des Apostels Paulus theilte, kann dem Verfasser manche eigenthümliche Kunde aus Südpalästina zugeführt haben; anderes mochten ihm die 1, 1 erwähnten Vorgänger, auch abgesehen von dem Urevangelisten, darbieten. Auf schriftliche Nebenquellen, die in der That kleinere Einzelaufzeichnungen gewesen zu sein scheinen, wie Schleiermacher sie dachte, deutet schon die Vorgeschichte: wenn dieselbe nach dem kunstvollen ächtgriechischen Periodenbau der Vorrede (1, 1—4) in stark abstechendem hebraisirenden Styl fortfährt, so ist die Benutzung einer judenchristlichen Aufzeichnung im weiteren Eingangskapitel nicht zu verkennen; im zweiten liegt von v. 25—52 wahrscheinlich wieder eine andere, jerusalemische Quelle zu Grunde;[1]) im dritten gibt sich der zwischen die Tauf- und Versuchungsgeschichte wie eingeklemmte Stammbaum als ein besonderes Schriftstück sicher zu erkennen; im vierten und fünften Kapitel weichen die Erzählungen von Jesu Auftreten in Nazareth und von der Berufung des Petrus von den bei Marcus und Matthäus erhaltenen urevangelistischen Berichten so stark ab, daß ein anderweitiger Ursprung außer Zweifel steht u. s. w. So haben wir hier den sorgfältigen, auf eine möglichst reiche Nachlese bedachten und dabei auch Bericht gegen Bericht abwägenden Sammler vor uns, und mit welcher Umsicht derselbe

[1]) Vgl. 2, 36—37. Weiteres darüber unten in der Erörterung der Kindheitsgeschichte.

bei diesem Hinausgreifen über die beiden Hauptquellen sein Wort eingelöst hat „allem genau nachzugehen", ergibt sich daraus, daß nach ihm zwar noch ein greiser Augenzeuge und Vertrauter Jesu wie Johannes verborgene Schätze ans Licht zu bringen hatte, aus der sonst umlaufenden Ueberlieferung aber nach der Arbeit des Lucas kaum mehr etwas Glaubwürdiges aufzutreiben gewesen ist. Die Nachlese, welche die Kirchenväter bei ihrer immerhin weitgehenden Uebersicht über mündliche und schriftliche Ueberlieferung noch anzustellen fanden, ist äußerst spärlich. Sie beschränkt sich auf einige angeblichen Aussprüche Jesu, die theils sicher apokryphisch sind, theils doch nur als Abwandlungen synoptischer Worte sich darstellen, auf eine kleine Sabbathsgeschichte, welche eine alte Evangelienhandschrift zu Luc. 6, 4 hinzufügt, und auf die Erzählung von der Ehebrecherin, die jetzt Joh. 7, 53 bis 8, 11 in unsren Texten steht, aber — an dieser Stelle anerkannt unächt — vermuthlich einem unkanonischen Evangelium entstammt, aus dem sie zuerst an das letzte der kanonischen hintenangehängt und später in dasselbe eingeschoben worden ist. Und selbst diese spärliche Nachlese steht an Zuverlässigkeit und innerer Klarheit den eigenthümlichen Beiträgen des Lucas so weit nach, daß man begreift, warum weder er noch ein Folgender die synoptische Sammelarbeit noch weiter auszudehnen fand.[1]) —

Aus der so nach Möglichkeit aufgehellten Entstehungsgeschichte unsrer synoptischen Evangelien ergibt sich nun das Maß ihrer Glaubwürdigkeit als Geschichtsquellen des Lebens Jesu. Fassen wir dies Ergebniß kurz zusammen. Wir sahen: diese synoptischen Evangelisten sind weder Augen- und Ohrenzeugen, noch gelehrte kritische Geschichtsforscher, aber sie sind verständige und ehrliche Leute, denen es darum zu thun war, von Jesu Zuverlässiges zu erzählen. Sie waren auch in der Lage, solches zu bieten, denn sie lebten und schrieben noch innerhalb des apostolischen Zeitalters, als die Erstlingsträger der Ueberlieferung, „die uranfänglichen Augenzeugen und Diener des

[1]) Die in der altchristlichen Literatur bis auf Irenäus vorfindlichen Nachträge zu unseren Evangelien hat Anger seiner Synopse (Leipzig 1851) hinzugefügt. Was von Aussprüchen Jesu angeführt wird, ist meist nur Variante von Biblischem. Am glaubwürdigsten ist noch das von Clemens von Alexandrien angeführte Wort γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται, „werdet geschickte Wechsler". Anderes klingt ganz apokryph, wie der Spruch des Papias von den Weinstöcken mit zehntausend Trauben im tausendjährigen Reich. Von den unkanonischen und apokryphischen Evangelien wird weiter unten kurz die Rede sein.

Wortes“ noch nicht ausgestorben waren, und nicht nur die mündliche Ueberlieferung floß ihnen noch frisch und klar, sondern sie besaßen und benutzten auch schriftliche Quellen, vor allem zweie von höchster Zuverlässigkeit, eine von dem Apostel Matthäus verfaßte Zusammenstellung von Reden Jesu und einen ältesten Bericht über das Ganze seines öffentlichen Lebens, der auf dem Hauptschauplatz desselben, in Galiläa, entstanden war und die mündlichen Erzählungen des angesehensten der Zwölfe, die mit Jesu gegessen und getrunken, des Petrus, in sich aufgenommen hatte.

Dies Ergebniß stellt unsre Evangelien sicher gegen zwei entgegengesetzte Mißkennungen und Mißhandlungen, die sie zur Herstellung einer wirklichen Geschichte Jesu unbrauchbar machen würden, gegen die altorthodoxe Unfehlbarkeitserklärung und gegen die modernradikale Mythisirung ihrer Berichte.

Kritische Fragen über den Ursprung unsrer Evangelien, wie wir sie soeben erörterten, haben für die bis auf Semler und Lessing herrschende orthodoxe Theologie gar nicht existirt. Man ersparte sie sich, indem man für alle biblischen Schriften und so auch für unsre Evangelien Einen Ursprung und Einen Autor annahm, den heiligen Geist, der sie den menschlichen Verfassern in die Feder dictirt und so allen den Mängeln entnommen hätte, welche jedem Menschenwerk und insonderheit jeder Geschichtsquelle sonst unvermeidlich anhaften. Allein diese Lehre von der (wörtlichen) Eingebung der h. Schrift war weder den eignen Aussagen derselben entnommen, noch ihrer wirklichen Beschaffenheit abgelauscht, sondern sie war eine dogmatistische, aprioristische Speculation über die h. Schrift, welche, weit entfernt den Schlüssel des Verständnisses für dieselbe zu bieten, denselben vielmehr hinwegnahm. Sie nöthigte, die handgreiflich vorhandene menschliche und geschichtliche Bedingtheit der h. Schriften, ihr individuelles und zeitgeschichtliches Gepräge, den allmählichen Fortschritt der in ihnen niedergelegten Ideen, kurz so ziemlich alle Bedingungen eines wissenschaftlichen Verständnisses wegzuleugnen, und statt deren eine übernatürliche Eintönigkeit in ihr vorauszusetzen, die nicht vorhanden war. Auf unsre Evangelien angewandt, trieb diese dogmatische Voraussetzung die durch ihre Unnatur und Künstelei berüchtigte harmonistische Methode hervor. D. h. da der himmlische Autor der vier Berichte, der h. Geist, in denselben auch nicht den geringsten Widerspruch, die kleinste Unrichtigkeit begangen haben konnte, so mußten die Texte unter jeder Be-

dingung schlechthin in Einklang gesetzt werden, was bei vielen nur in ganz geringen Nebenumständen, Zeit- und Ortsangaben u. s. w. von einander abweichenden Berichten über dieselbe Thatsache nur dadurch möglich war, daß man eine drei- und vierfache Wiederholung der Begebenheit annahm. Daß mit einer solchen Auslegungsmethode aus den Evangelien alles eher herzustellen war als ein vernünftiger, pragmatisch und psychologisch möglicher Geschichtsverlauf, liegt auf der Hand. Dieser auf unsren Evangelien als Geschichtsquellen liegende dogmatische Bann ist nun durch solche Nachweise über ihre Entstehung, wie die gegebenen, gelöst, denn wenn die Evangelisten sich um die Begebenheiten erkundigt, Quellen benutzt und ihr Material nach ihrem Dafürhalten angeordnet haben, so ist klar, daß nicht der h. Geist ihnen alle diese menschliche Mühe und Arbeit erspart hat. Man darf sich nur die Eingangszeilen des Lucasevangeliums vergegenwärtigen, um sich zu überzeugen, wie wenig die Evangelisten selbst eine solche übernatürliche Entstehung ihrer Schriftwerke in Anspruch nehmen. Lucas beruft sich auf Vorgänger und Augenzeugen, Ueberlieferung und Nachforschung, auf seinen eignen schriftstellerischen Antrieb, Ernst und Fleiß, aber mit keinem Worte auf eine vor allem Irrthum behütende Mithülfe oder gar Eingebung des heiligen Geistes. Gewiß sind unsre Evangelien Erzeugnisse desselben, Erzeugnisse desselben Geistes, der die Apostel und Propheten erfüllt und die christliche Kirche ins Dasein gerufen hat; aber darum ist es bei ihrer Entstehung in keiner Weise anders zugegangen als es bei der Entstehung schriftstellerischer Werke, geschichtlicher Urkunden überhaupt zugeht.

Nun bedarf es heutzutage kaum mehr einer Widerlegung jener vorurtheilsvollen Eingebungslehre: dieselbe ist vor der wirklichen und ernstlichen Schriftforschung der letzten hundert Jahre so vollständig zerbrochen, daß kein ernsthafter Forscher sich mehr zu ihr bekennt. Aber darum sind wir über die Nachwehen jener Lehre noch keineswegs vollständig hinaus. Noch immer begegnet man auch in gelehrten Werken, wievielmehr in volksmäßigen, dem naiven Bemühen, eine Unfehlbarkeit der evangelischen Berichte, wie sie nur aus solch einem übernatürlichen Ursprung heraus begreiflich wäre, thatsächlich wahrzuhalten, oder wenn sie sich nicht ganz wahrhalten ließe, mindestens zu neun Zehnteln zu retten: es werden zur Beseitigung von Ungenauigkeiten und Widersprüchen, wie sie sich in allen menschlichen Geschichtsberichten und so denn auch in unseren Evangelien vor-

finden, Kunstgriffe und Ausflüchte angewandt, deren dieselben Schriftsteller bei der Bearbeitung weltlicher Geschichtsquellen sich schämen würden.[1]) Es ist eine Ehren- und Gewissenssache der evangelischen Theologie, auf alle solchen Künste, welche den guten Namen der Apologetik in Verruf gebracht haben, verzichten zu lernen. Aber keineswegs die Apologeten allein haben in dieser Weise von der alten Inspirationslehre, nachdem sie dieselbe theoretisch aufgegeben, praktisch noch Gebrauch zu machen fortgefahren; auch die Kritiker, und gerade die radikalsten unter denselben, haben vielfach nicht anders gethan. Wenn Strauß in seinem „Leben Jesu" von 1835 die Evangelisten verhört nicht wie Geschichtszeugen, sondern wie Delinquenten, denen man aus dem geringsten Widerspruch den Strick der Unglaubwürdigkeit dreht, was heißt das anderes als den Maßstab der alten Eingebungslehre noch auf sie anwenden, als wenn sie etwas dazu könnten, daß eine nachfolgende Zeit sie verkehrterweise unter denselben gestellt hat? Umsonst hatte schon Lessing zu seiner Zeit die Evangelisten gegen ein solches Inquisitionsverfahren in Schutz genommen: „Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus ebendieselbe Ereignung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des Einen die des Andern völlig Lügen strafen, hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes?"[2])

Sonach ergibt sich aus der Entstehungsweise unsrer Evangelien bei allem guten Zutrauen, das wir im Allgemeinen ihnen entgegenbringen, doch zugleich das Recht und die Pflicht fortwährender Kritik, welche das Maß ihrer Zuverlässigkeit in jedem Einzelfall feststellt. Selbst wenn ihre Verfasser Augen- und Ohrenzeugen wären, könnte unser Zutrauen kein unbegrenztes sein: auch der Augen- und Ohrenzeuge bringt seine subjective, seine möglicherweise unvollkommene oder irrige Auffassung an das sehend oder hörend Aufzunehmende heran. Nun aber sind sie Berichterstatter zweiter Hand, sie schöpfen aus schriftlichen und mündlichen Quellen, zu deren kritischer Verwerthung ihnen die Kunst des geschulten Historikers fehlte. So

[1]) Vgl. Weiß, L. J. I, S. 19—22.

[2]) Lessing's Werke, herausg. von Lachmann, Bd. X, S. 51 und 53.

werden sie von vornherein auf manches die Antwort schuldig bleiben, wonach ein solcher wenigstens gefragt hätte, z. B. auf die Frage nach der inneren Entwickelung und verborgenen Vorbereitung Jesu; ihr religiöser Standpunkt und Endzweck läßt sie mit der Selbstoffenbarung des innerlich Ausgereiften sich begnügen. Daß die Reden Jesu, die sie mittheilen, aus so guter Quelle dieselben zumeist stammen, doch nur eine bescheidene Auswahl aus weit größerer Fülle sind, versteht sich von selbst: aber auch diese bescheidene Auswahl, so gewiß sie die starken wesentlichen Grundzüge umfaßt und in Inhalt wie Form möglichst unvergeßlich geartet ist, konnten sie nicht in buchstäblich treuem Wortlaut geben; — wie oftmals schwankt derselbe, und mit ihm der ursprüngliche Anlaß, die ursprüngliche Beziehung eines Wortes zwischen dem einen und andern. Daß Zeit und Ort der Begebenheiten verwischt ist, daß es auch dem mit einem Anflug griechischer Schulung arbeitenden Lucas beim besten Willen, „der Ordnung nach zu erzählen", nicht mehr möglich war, die in der Ueberlieferung aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang losgerissenen und da oder dort angeschwemmten Thatsachen und Reden wieder in jenen Zusammenhang zurückzustellen, zeigt sich auf jedem Blatt, und Matthäus vollends hat bei der Verstellung von Begebenheiten und Aussprüchen gar kein Arg gehabt. Aber die mündliche Ueberlieferung, welcher mittelbar wie unmittelbar ein so großer Antheil an unseren Evangelien zukommt, hat auch das an sich, daß sie von Mißverständnissen nicht frei bleibt, daß namentlich das Außerordentliche, Wunderbare sich ihr von Hand zu Hand leicht vergrößert oder vergröbert, und wie konnte namentlich eine begeisternde religiöse Ueberlieferung es vermeiden, daß ihr nirgends die dichterische Auffassung und Ausschmückung des Geschichtlichen, nirgends die Sage sich anheftete, das leichtrankende Schlinggewächs, das überall auch an das festeste Gemäuer der Geschichte, selbst der neueren und neuesten, sich anschmiegt?[1])

Aber es ist doch ein völlig anderer Standpunkt, dies Schlinggewächs der Sage am festen Mauerwerk der Geschichte auch hier als möglich zuzugeben und im Einzelnen anzuerkennen, oder aber den

[1]) Die Abneigung und der Schrecken, der viele vor dem Gedanken sagenhafter Elemente in der biblischen Ueberlieferung ergreift und sie gelegentlich eine rationalistische Mißdeutung einer Erzählung der Anerkennung des poetischen Charakters derselben vorziehen läßt, beruht auf mangelhafter Vergegenwärtigung der Lebensbedingungen, unter denen geschichtliche und literarische Ueberlieferung

wesentlichen Bestand der evangelischen Ueberlieferung in einen Urwald von Sage, von Mythe zu verwandeln. Gegen diese letztere kritische Phantasie schützt uns das über den Ursprung der Evangelien Erkannte nicht minder wie gegen die dogmatische von einer übernatürlichen Eingebung.

Es ist bekanntlich Strauß, der den Begriff des Mythus auf den wesentlichen Bestand der evangelischen Geschichtserzählung angewendet hat, nachdem allerdings schon vorher einzelne Bestandtheile derselben unter diesen Gesichtspunkt gestellt worden waren. Der Unterschied der Begriffe Mythus und Sage war dabei von geringem Belang: der

---

sich allezeit, und zumal in großen Anfangszeiten von Culturperioden, vollzieht, sowie in der Verkennung der Thatsache, daß es einen ideellen Wahrheitsgehalt der Geschichte gibt, der sich oft nur in Form der Sage auszusprechen vermag. — Ueber die großen Freiheiten der mündlichen und auch der schriftlichen Ueberlieferung hat Weiß (L. J. Buch I, Kap. 8) Feines und Treffendes ausgeführt, das alle Beachtung verdient. Mit Recht bemerkt er (S. 138) u. a. „Durch Vermittelung der mündlichen Ueberlieferung kann es kommen, daß ursprünglich bildlich gemeinte Züge eigentlich aufgefaßt und in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt werden, daß ursprünglich subjective Hergänge als auf objectiven Ereignissen beruhend betrachtet und dargestellt werden; daß der Versuch gemacht wird, den Hergang innerer göttlichen Offenbarungen sinnlich zu veranschaulichen durch die Erscheinung von Engeln, durch Reden derselben und Gespräche mit ihnen." Wenn nun W. dennoch die Anerkennung von „Sage" in der evangelischen Ueberlieferung abweist, so vermag er das nur vermöge eines wie mir scheint überspannten Begriffs derselben, nämlich vermöge der Definition, daß Sage eine völlig ungeschichtliche Auffassung von Personen und Ereignissen sei, wie sie erst nach dem Verschwinden der geschichtlichen Gesammtvorstellung Platz greifen könne. Dieser Begriff von Sage ist viel zu eng. Sage ist z. B. auch die Erzählung von dem gemeinsamen Dankgebet der alliirten Monarchen auf dem Leipziger Schlachtfeld oder von dem la garde meurt, mais elle ne se rend pas bei Waterloo; wer aber wollte behaupten, daß diese im Volksglauben entstandenen sinnigen Züge, welche das ideell Angemessene großer historischen Momente zum Ausdruck bringen, das Verschwinden einer historischen Gesammtvorstellung von den Freiheitskriegen zur Voraussetzung hätten? In diesem Sinne erkenne ich Sagenhaftes in der evangelischen Geschichte an: Weiß zieht es vor, von „im höheren Sinne wahren, aber nicht der Wirklichkeit entsprechenden" Zügen zu reden, aber was ist das anderes? — Dagegen einzuschränken finde ich die erwähnten Ausführungen von Weiß über die Freiheiten der Ueberlieferung hinsichtlich der synoptischen Jesusreden, deren (natürlich nicht buchstäbliche, wohl aber wesentlich-wörtliche) Authentie er mir ohne Noth unsicher zu machen scheint. Diese Reden sind einem ähnlichen Umbildungsproceß wie die johanneischen gewiß nicht unterlegen. Wenn man vielmehr bedenkt, wie viel ausgebildeter das Lerngedächtniß in Zeiten und Kreisen war, die auf schriftliche Lehrmittel noch ganz verzichteten, wie geflissentlich Jesus

des Mythus ward wohl nur darum vorgezogen, weil er mehr dem eigenthümlich religiösen Gebiet angehört. Beiden, dem Mythus wie der Sage, ist der Charakterzug des unbewußt Erdichteten, der reflexionslosen Entstehung gemeinsam, beiden die Form und Vorstellung von Geschichte, die doch in Wahrheit nicht geschehen ist: der Unterschied ist lediglich der, daß die mythische Scheingeschichte nur einen ideellen Kern und Anlaß hat, die sagenhafte dagegen doch einen irgendwie thatsächlichen. Daß hiernach der strenge Begriff des Mythus auf die evangelische Geschichte so lange nicht angewandt werden kann als man mit Strauß eine geschichtliche Existenz und Wirksamkeit Jesu als Veranlassung der Mythenbildung zugibt, liegt auf der Hand; der statt dessen zu Hülfe genommene Begriff des „historischen Mythus" ist aber eben zu deutsch der der Sage. Aber, ob „Mythus", ob „Sage", — die Hauptfrage war, ob die evangelische Geschichtserzählung im Großen und Ganzen sich auf unbewußte Dichtung zurückführen lasse, und diese Frage darf heute als eine im verneinenden Sinne entschiedene bezeichnet werden, — selbst mit Zustimmung derer, welche im Uebrigen zu der evangelischen Ueberlieferung nicht anders stehen als Strauß. Denn unbewußte Dichtung über einen das religiöse Gefühl in Anspruch nehmenden Vorgang kann sich in einiger Macht und Fülle doch nur entwickeln in Kreisen, in denen ein historisches Bewußtsein in betreff desselben Vorganges nicht lebt noch gepflegt wird; sei es, daß ein solches Bewußtsein überhaupt noch nicht erwacht ist, wie in jenen Zeiten, da die Mythologieen der Völker sich ausbildeten, sei es, daß die betreffenden Geschichtseindrücke bereits durch dazwischengetretene Menschenalter in eine blasse Ferne gerückt und auch durch keine Pflege lebendig erhalten worden sind. So können wir uns wohl denken, daß die Kindheit Jesu, wenn sie zwei Menschenalter hindurch kein Gegenstand gemeindlicher Predigt gewesen und der enge Kreis ihrer Augenzeugen längst ausgestorben war, freibildender Sage anheimfallen konnte; aber wie das öffentliche Leben Jesu, vor Tausenden vorgegangen und Tausenden sich einprägend, der Gemeinde immer wieder in die Erinnerung zurückgerufen und den nachkommenden

---

in seinem Privatumgang mit den Jüngern denselben seine Lehren eingeprägt hat, wie oft die Jünger sich und anderen seine „Worte des ewigen Lebens" wiederholt haben werden, und wie sehr die Pietät und Ehrfurcht vor diesen Worten zu deren Reinbewahrung nach Inhalt und Form beitragen mußte, so wird man sagen müssen: hier kommen alle Bedingungen für die höchste Treue, deren die mündliche Ueberlieferung fähig ist, in seltener Weise zusammen. —

Gläubigen von den Augenzeugen lebendig vorgeführt, in eben dem Lande, in dem es verlaufen, und eben der Gemeinde, in der die Augenzeugen lebten und wirkten, binnen dreißig oder vierzig oder fünfzig Jahren so hätte von „unbewußter Dichtung" überwuchert werden können, daß die geschichtlichen Umrisse kaum noch durch das Dickicht der Sage zu erkennen wären, das vermag niemand begreiflich zu machen.

Ebendarum hat auch die Mythenhypothese seit dem ersten Strauß'schen „Leben Jesu" sich zu einer bedeutsamen Schwenkung genöthigt gesehen. Nach einem bekannten Worte hat Chr. F. Baur, der berühmte Tübinger Kritiker, die evangelische Festung, welche Strauß vergeblich durch einen Handstreich einzunehmen versucht hatte, von da an zum Gegenstande einer regelmäßigen Belagerung gemacht. Hiebei ward der Begriff des Mythischen aus der Betrachtung der evangelischen Erzählung zwar nicht völlig verbannt, aber doch auf ein ziemlich beschränktes Gebiet zurückgedrängt, und an die Stelle desselben der der bewußten Erdichtung, der „Tendenzdichtung" gesetzt. Zunächst am Johannes-Evangelium, diesem kunstvollen, planmäßigen, aus klarstem schriftstellerischen Bewußtsein hervorgegangenen Schriftwerk, ward Baur der Unanwendbarkeit des Mythusbegriffes, der Nothwendigkeit, die unbewußte Dichtung in bewußte umzusetzen, inne, machte aber von da aus auch auf die synoptischen Evangelien, zumal auf Lucas und Marcus, eine ausgedehnte Anwendung. In seinem „Leben Jesu" von 1864 eignete Strauß sich diese Baur'sche Wendung auch seinerseits in weitem Umfang an, behielt aber für die nunmehr als bewußte Erdichtung angesehenen evangelischen Berichte den Namen Mythus bei, indem er trotz des anderen Sprachgebrauchs der classischen Philologie sich für berechtigt hielt, denselben auf alle zum religiösen Gemeindeglauben gewordene Scheingeschichte anzuwenden.[1]) Diese Ausdehnung des Begriffes Mythus, welche das Kennzeichen des Unbewußten aufgibt, hat einen gewissen Anhalt an dem sogenannten philosophischen

[1]) Strauß a. a. O., S. 159: „Ich habe in dieser neuen Bearbeitung des L. J. hauptsächlich in Folge von Baurs Nachweisungen der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung viel mehr Raum zugestanden als früher, darum aber die Bezeichnung zu ändern habe ich keine Ursache gefunden." Er weiß, daß er damit nicht blos dem Urtheil Baurs und Ewalds, sondern auch dem von Philologen wie Otfried Müller und F. G. Welcker festgestellten Begriff des Mythus entgegenhandelt, meint aber doch seinen — offenbar der Begriffsverwirrung Vorschub leistenden — Sprachgebrauch rechtfertigen zu können.

Mythus, in den z. B. Platon manche seiner Anschauungen eingekleidet hat; nur mit dem großen Unterschied, daß der griechische Philosoph hierbei die Tendenz nicht gehabt hat, daß die Erzählung als Geschichte geglaubt werde, während hierin gerade die Abzweckung der urchristlichen Tendenzdichtung läge. Wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, daß Strauß für die wesentlich veränderte Hypothese den Begriff „Mythus" vor allem darum beibehalten hat, um den häßlichen Nebenbegriff der Lüge, der unabtrennbar ist von einer bewußten Erdichtung, welche als wirkliche Geschichte gelten will, wenigstens zu verschleiern. Aber wie dem auch sein möge, es fragt sich: ist die Mythenhypothese durch diese Veränderung und sittliche Verhäßlichung wissenschaftlich annehmbarer, geschichtlich denkbarer geworden?

Gewiß ist es denkbar, daß Christen zu irgendwelcher Zeit aus einem sittlich verwirrten religiösen Gefühl und Drang zur vermeintlich größeren Ehre Gottes Erdichtungen über Jesus in die Welt gesetzt hätten. Aber die Frage ist die, ob solche Erdichtungen, schon in den ersten Zeiten des Christenthums hervorgebracht, die Macht gehabt hätten, die Christenheit zu überwältigen, ihre treue geschichtliche Erinnerung an Jesum zu überwuchern und zu verfälschen, und solche Autorität zu gewinnen, daß sie als ächte Geschichte in unseren Evangelien festgehalten worden wären. Das ist doch innerhalb des apostolischen Jahrhunderts geradezu ein Ding der Unmöglichkeit. Unter allen denen, welche Jesum gesehen und gehört und vor oder nach seinem Tode seine Anhänger geworden, wäre nicht so viel nüchterner Wahrheitssinn gewesen, um solchen Erdichtungen entgegenzutreten und sie wirksam Lügen zu strafen? Die zwölf Apostel, von denen die Mehrzahl nach Eusebius die Zerstörung Jerusalems überlebt hat,[1]) dazu der weitere Jüngerkreis, den Jesus schon zu Lebzeiten gewonnen, — sie besaßen an dem, was sie bei Jesu „mit Augen geschaut, mit Ohren gehört und mit Händen betastet",[2]) die theuersten, heiligsten Vermächtnisse einer Lebenszeit, die einen bis in die Ewigkeit hineinreichenden Umschwung in ihren Seelen hervorgebracht, — und sie hätten diese Vermächtnisse nicht wahren sollen gegen verfälschende Zudichtung? Sie konnten es nicht lassen, zu zeugen von dem, was sie erlebt, sie setzten für die Wahrheit desselben den Feinden des Evangeliums gegenüber tagtäglich ihr Leben ein, und sie sollten es in der

[1]) Euseb. hist. eccl. III, 11.

[2]) 1. Joh. 1, 1.

von ihnen gestifteten und geleiteten Kirche geduldet haben, daß diese heiligen Thatsachen mit willkürlichen frommen Phantasieen vermischt würden bis zur Unkenntlichkeit von Wahrheit und Dichtung? Man begreift dieser historisch-psychologischen Unmöglichkeit gegenüber das krampfhafte Bemühen der kritischen Schule, den Ursprung der Evangelien so tief als möglich herabzurücken, ihn ins zweite Jahrhundert hineinzuschieben, in eine Zeit, da alle Apostel und Augenzeugen längst entschlafen gewesen: ebendarum aber ist die gerade im Gegensatz zu dieser Schule in der unbefangenen Theologie mehr und mehr zum Durchbruch gelangte Erkenntniß ihres weit höheren Alters, wie wir dieselbe oben dargelegt haben, für die Mythenhypothese auch in ihrer Baur'schen Umformung tödtlich.

Oder wären etwa in der ersten Christenheit Beweggründe wirksam gewesen, so mächtig und berauschend, daß sie nicht blos Einzelne, sondern auch die Gemeinden, ja die Träger der ächten Ueberlieferung selbst in einen Taumel der Mythenbildung und Tendenzdichtung hätten hineinreißen können, in welchem das wirkliche Geschichtsbild Jesu ihnen entschwunden wäre? Es sind als solche Motive geltend gemacht worden: die Uebertragung alttestamentlicher Messiaszüge auf Jesus, die Tendenz, ihn durch Wunder zu verherrlichen, endlich die Zurücktragung theologisch-kirchlicher Gedankenfortschritte, Gegensätze und Vermittelungen in das Jesusbild selbst. Sind diese Motive als Triebkräfte von Mythenbildung und Tendenzdichtung in sich wahrscheinlich, und erscheinen unsre Evangelien in der That durch sie bedingt?

Auf das Motiv, die Züge des alttestamentlichen Messiasbildes auf Jesum zu übertragen, hat Strauß von Anbeginn das entscheidende Gewicht gelegt. Nachdem einmal, meint er, etliche und immer mehrere in Jesu den verheißenen Messias erkannt, hätten sie es auch nicht lassen können, die Züge des aus dem A. T. in der Volkserwartung lebenden Messiasbildes auf ihn anzuwenden. Wunderlich: zuerst soll Jesus seine Anhänger von seiner Messianität überzeugt haben, ohne jene Züge an sich zu tragen, und nachdem ein überwältigender Eindruck seiner Persönlichkeit sie trotz jenes Mangels zum Glauben geführt, sollen sie hinterher sich gedrungen gefühlt haben, ihm anzudichten, was sie soeben an ihm zu entbehren gelernt? Aber weder das A. T. noch die Volkserwartung bot ein so festausgeprägtes Messiasbild dar, daß überhaupt von hier aus ein verwirrender Eindruck auf die christliche Erinnerung hätte ausgehen können; das Messias-

bild war an beiden Orten so schwankend, so widerspruchsvoll, daß vielmehr die Erscheinung Jesu ihrerseits ihm erst zur Erklärung und Zurechtlegung dienen mußte. Dem entsprechend finden wir in unseren Evangelien viel eher Züge des Lebens Jesu in etwas künstlicher Weise ins A. T. zurückgedeutet, als alttestamentliche Züge auf ihn übertragen.[1]) Wie offen gesteht die ganze Darstellung der Evangelisten ein, daß Jesus die auf dem Buchstaben des A. T. beruhende messianische Erwartung seines Volkes nicht erfüllt habe. Wie unbefangen theilen sie Weissagungsworte selbst seines unmittelbaren Vorläufers mit, die Jesus in seinem Erdenleben in keiner Weise wahrgehalten hat: „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, er wird seine Tenne fegen und die Spreu verbrennen mit ewigem Feuer." Und dieselben Evangelien sollen nach den Erfordernissen der jüdischen Messiaserwartung zurechtgedichtet sein?

Ein weiteres Motiv der Tendenzdichtung ist es nach Strauß gewesen, Jesum als Wunderthäter nicht hinter den alttestamentlichen Propheten zurückstehen, vielmehr dieselben durch ihn überbieten zu lassen. Eine zweischneidige Waffe, wenn sie im Kampf gegen den jüdischen Unglauben hätte verwendet werden sollen. Denn in einem Lande, in welchem Tausende Jesum gesehen und gekannt, wären angedichtete Wunder zur Empfehlung eines Solchen, der nie Wunder gethan, das allerungeschickteste Mittel gewesen, um Glauben zu erwecken: wehe den Predigern des Evangeliums, wenn ihre jüdischen Gegner ihnen mit Berufung auf das eigne Zeugniß des Volkes, das von Jesu keine Wunder gesehen, hätten zurufen können: Ihr lügt. Aber auch draußen in der Heidenwelt sähe man nicht ein, was die Erdichtung von Wundern hätte helfen können. Ganz abgesehen davon, daß „die Juden Zeichen forderten, die Griechen aber nach Weisheit fragten",[2]) hätte hier doch der Einwand allzu nahe gelegen: was helfen uns Wunder, die wir nicht sehen, die an anderen geschehen sein sollen, uns aber versagt bleiben; wenn euer Jesus, wie ihr sagt, lebt und erhöht ist, warum thut er nicht dieselben Zeichen noch heute an uns? Und auf dies Glatteis sollten sich die Evangelisten oder ihre Gewährsmänner begeben haben, um die Wunder der alttestamentlichen Propheten zu überbieten? Als ob es zur Prophetengröße gehört hätte, leibliche Wunder zu thun. Von Johannes dem Täufer,

[1]) Vgl. hierüber die treffenden Ausführungen von Weiß a. a. O., S. 151—155.
[2]) 1. Kor. 1, 32.

den Jesus für den größten Propheten, ja für mehr als einen Propheten erklärt hatte, erzählen die Evangelisten kein einziges Zeichen. Von Elia und Elisa wurden solche erzählt, — von einem Jeremia oder Hesekiel und den übrigen Propheten, deren Schriften man als Gottes Wort las, wußte man keine, — hat man diese etwa darum für geringer gehalten? Die Wunder Mosis aber, wie sie das Buch des Auszuges erzählte, hätte Jesus auch so mit den von ihm berichteten Zeichen nicht erreicht.[1]) Hätte, wie Strauß es als das Thatsächliche annimmt, Jesus keine leiblichen Wunder gethan, und trotzdem den begeisterten Glauben seiner Jünger zu gewinnen vermocht, so hätte das nur geschehen können mittelst der Erkenntniß, daß seine Worte besser als Zeichen und seine Geisteswunder besser als die leiblichen Wunder des Alten Testaments seien, sowie mittelst der Hoffnung, daß wenn er in seiner Herrlichkeit wiederkommen werde, er auch leibliche Wunder der Todtenerweckung und Welterneuerung vollbringen werde, die alle geschichtlichen Wunder weit überträfen; diese Erkenntniß und Hoffnung aber hätte ihnen und ihren Schülern die zweideutige Arbeit der Wundererdichtung vollständig erspart.

Man hat endlich die Gegensätze und Fortschritte der theologisch-kirchlichen Entwickelung als Motive evangelistischer Tendenzdichtung geltend gemacht. „Wenn im Laufe der Zeiten — sagt Strauß[2]) — eine Erkenntniß aufging, eine Richtung hervortrat, die als unabweisliche Consequenz des christlichen Princips erschien, so nahm man als selbstverständlich an, daß schon Jesus etwas dahin Deutendes gesagt oder gethan haben müsse, und daraus entstanden neue Erzählungen und Aussprüche Jesu, die zuerst in der mündlichen Predigt vorgetragen, hernach in die Evangelien eingetragen wurden.“ Nichts ist unbegründeter als diese Behauptung, daß fortwährend an unseren Evangelien nachcorrigirt und nachproducirt worden sei; es läßt sich das gerade Gegentheil darthun.[3]) Wie hätten sich denn in unsrem

[1]) Vgl. Joh. 6, 30. 31.

[2]) L. J. v. 1864, S. 117.

[3]) Beruft sich Strauß für diese Behauptung auf Celsus, den um 150 gegen die Christen polemisirenden Philosophen, so kann das Urtheil desselben, wenn es überhaupt begründet ist, nur auf die Willkür gnostischer Secten gehen, die allerdings die Evangelien vielfach änderten und neuerten, nicht auf die kirchlichen Christen, deren conservativer, traditionsfreundlicher Sinn im 2. Jahrhundert außer Zweifel steht.

Matthäus jene Spuren einer Abfassung vor dem Jahre 70, jene unerfüllten Weissagungsworte erhalten können, wenn man so mit ihm umgesprungen wäre? Oder wo sind denn in unseren synoptischen Evangelien die Spuren der fortschreitenden Christologie, der Präexistenz Jesu, der Logosidee? Während schon Paulus und die Apokalypse zu diesen theologischen Entwickelungen fortschreiten, verharren unsere drei Evangelisten bei der einfachsten Form des Selbstzeugnisses Jesu, die das Neue Testament kennt, — zum sicheren Beweis, daß sie unverfälscht Geschichtliches geben und nicht Theologisches eintragen.[1]) Die Baur'sche Schule hat mit Aufbietung eines bewundernswerthen, nur vielfach auch Nichtvorhandenes entdeckenden Scharfsinns jedem unsrer Evangelisten einen eigenthümlichen theologischen Standpunkt zugeschrieben, von dem aus er seine Geschichtsdarstellung zurechtgemacht haben sollte, dem Matthäus einen judenchristlichen, dem Lucas einen paulinisirenden, dem Marcus den eines Neutralen, eines farblosen Vermittlers: aber unerachtet aller Eintragungen hat diese kritische Ansicht nicht umhin gekonnt, sich selbst zu ironisiren. Ist Marcus der „farblose Vermittler" (was freilich seinen Sinn verliert, wenn er nicht der Späteste von den dreien ist), und mußte man auch bei Lucas eine vermittelnde Tendenz, bei Matthäus eine heidenfreundliche Ueberarbeitung annehmen, so war damit unfreiwillig eingestanden, daß kein einziger von den dreien in die aprioristisch angenommene Parteistellung passe. Es ist ja an jenen angenommenen Standpunkten der Evangelisten ein Schimmer von Wahrheit: ohne Zweifel hat jeder von ihnen je nach seiner oder seines Leserkreises Denkart manches ausgewählt oder übergangen: aber wer ihnen zutraut, daß sie aus diesen Standpunkten heraus etwas erfunden und erdichtet hätten, widerspricht dem handgreiflichen Thatbestand. Wenn Matthäus das „Geht nicht auf der Heiden Straße und in der Samariter Städte" erdichtet hätte, — würde er das Wort nachbringen „Gehet hin in alle Welt und lehrt alle Heiden", oder die Weissagung der Heidenbekehrung und der Verwerfung Israels vorausschicken: „Viele werden kommen von Morgen und von Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen" u. s. w.?[2])

[1]) Vgl. Weiß a. a. O. I, S. 151: „Es liegt hier der schlagendste Beweis vor, daß diese Vorstellung (von der Präexistenz Christi) keine mythenbildende Kraft gehabt hat."

[2]) Matth. 8, 12.

Oder wenn Lucas seinen Jesus in dem Streite zwischen Judaismus und Paulinismus Partei nehmen lassen wollte, würde er (— der Einzige unter den dreien —) die Beschneidung Jesu erwähnen, oder würde er das Wort von der Unvergänglichkeit jedes Jota's im Gesetz in einer formalen Unbedingtheit bringen wie selbst Matthäus nicht?[1])

So fallen alle Versuche, den Evangelisten Motive der Geschichtsfälschung zuzuschreiben, vor der treuherzigen Einfalt dieser Schriftsteller dahin, welche lieber anscheinend Widersprechendes mittheilt, als sich an dem heiligen Schatz der Ueberlieferung vergreift. Und ebendarum hat die Kirche des zweiten Jahrhunderts mit sicherem Tacte sie zu ihren Leitsternen gewählt, nicht weil sie das Neue und Neueste brachten, — gerade von den eigenthümlichen Anliegen des zweiten Jahrhunderts, Askese, Kirchenordnung, Bestreitung der Gnosis u. s. w. ist in ihnen keine Spur —, sondern weil sie das Alte, Altheilige brachten, mit einer Vollständigkeit, welche von der seitherigen Gemeindetradition so gut wie nichts vermissen ließ, und in einer Reinheit, wie keine andere der vorhandenen Evangelienschriften sie aufwies.

Für wen es nach alledem noch einer Probe auf die Glaubwürdigkeit unsrer synoptischen Erzählung bedarf, dem ist die Vergleichung der Bruchstücke unkanonischer Evangelien und besonders das Lesen der apokryphischen zu empfehlen. Wenn Strauß einst in seinem Leben Jesu von 1835 die unkanonischen und apokryphischen Erzählungen als die einfache Fortsetzung des in den kanonischen vorliegenden Mythenbildungstriebes darzustellen wagte, so war es schwer, hierin nicht eine auf die Unkenntniß des Publikums gebaute Rechnung zu finden. Was wir aus den unkanonischen, bei einzelnen sectenhaft abgeschlossenen Parteien in Gebrauch gewesenen Evangelien noch haben, beweist nicht nur, daß sich dieselben zu den kanonischen durchaus im Verhältniß der Abhängigkeit befanden, sondern das Eigenthümliche, was sie enthielten, ist offenbar apokryphe Ausdichtung. Wie wenn in dem judenchristlichen Hebräerevangelium, der ältesten und verbreitetsten jener unkanonischen Evangelienschriften, dem Taufgang Jesu ein Gespräch mit Mutter und Brüdern vorausging, in welchem Jesus wegen seiner Sündlosigkeit die Taufe nicht nöthig zu haben

[1]) Luc. 16, 17. Matthäus bedingt das für Heidenchristen befremdliche Wort wenigstens durch ein ἕως ἂν πάντα γένηται.

erklärt, oder wenn bei der Taufe der Geist ihm zuruft: „Mein Sohn, in allen Propheten habe ich auf dich gewartet, daß du kämest und ich auf dir ruhen könnte"; oder wenn es in der Versuchungs- oder Verklärungsgeschichte heißt: „Da nahm mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den großen Berg Tabor u. s. w." So ist auch das vielleicht gnostische „Evangelium des Petrus", von dem soeben ein größeres Bruchstück, die Leidens- und Auferstehungsgeschichte umfassend, aufgefunden worden ist, nichts anderes als eine willkürliche Umdichtung von Zügen aus unseren vier Evangelien. Von diesen unkanonischen Evangelien noch verschieden sind die im engeren Sinne sogenannten apokryphischen, in der That Erzeugnisse eines Fabulirtriebes, wie ihn ein überspannter Kriticismus bereits bei der Entstehung unsrer kanonischen Evangelien wirksam denkt, aber — trotzdem ihre Entstehung bis hoch ins zweite Jahrhundert hinaufreicht — von diesen verschieden wie Tag und Nacht. An die kanonische Erzählung sich anschließend wie Schlinggewächs und so deren Alter und altes Ansehen mitbezeugend, heften sie sich an die Geburts- und Todesgeschichte Jesu, um dieselbe phantastisch auszuschmücken, die Hadesfahrt Jesu zu beschreiben, den Kindesaufenthalt in Aegypten mit Wundern auszustatten, besonders die Vorgeschichte der h. Jungfrau zu verherrlichen. Weniges darin hat poetischen, gar nichts geschichtlichen oder gar religiösen Werth. Die historischen Verhältnisse sind ins Märchenhafte verändert, das Wunder ist aus einem göttlichen Heilszeichen zum abenteuerlichen Mirakel, zur geistig und sittlich leeren Zauberei geworden, das Jesuskind selbst aus der verborgenen Knospe des Weltheilandes zu einem ganz unkindlichen und keineswegs immer gutartigen Gottwesen, das mit der göttlichen Allmacht und Allwissenheit ein kindisches Spiel treibt. Kurz, — abgesehen davon, daß diese phantastischen und zum Theil abgeschmackten Legenden der späteren christlichen Kunst eine Reihe von Motiven geliefert haben, besteht ihre Bedeutung lediglich darin, die Einfalt, Ursprünglichkeit und göttliche Geistesfülle unsrer kanonischen Erzählung durch den schärfsten Abstand, der sich denken läßt, ins Licht zu stellen.[1])

[1]) Vgl. den ausführlichen Bericht über die apokryphischen Evangelien in Hase's Gesch. Jesu, S. 77—90.

3. Das Johannesevangelium.

Immerhin lassen uns die Synoptiker den Wunsch übrig, auch einen im eigentlichen Sinne augenzeuglichen Bericht zu vernehmen. Und nicht nur das christliche Alterthum, sondern achtzehn Jahrhunderte christlicher Kirchengeschichte waren fest überzeugt, einen solchen zu besitzen, im vierten Evangelium, das nicht nur von Alters her den Namen des Johannes, des Lieblings Jesu, trug, sondern auch durch seine schlichte Erhabenheit und wunderbare Innerlichkeit durchaus den Eindruck machte, das Werk des Jüngers zu sein, der auch geistig am Herzen des Meisters geruht. Ein Clemens von Alexandria, ein Luther und noch unter den Neueren Fichte und Schleiermacher haben diesen Eindruck einmüthig ausgesprochen und das Johannesevangelium als das geistige gegenüber den leiblichen, als das „rechte, innige, zarte Hauptevangelium" hoch über die andern erhoben. Das hat sich neuerdings, mit der auch in der Theologie erfolgten Ablösung des idealistischen Sinnes durch den realistischen, erheblich geändert. Nicht nur sind die Synoptiker mehr zu Ehren gekommen, sondern das Johannesevangelium ist zum Gegenstand des schärfsten Zweifels und Streites geworden; eine bedeutende theologische Schule hat es, wenn auch unter hohen Lobsprüchen für seinen geistigen Gehalt, aus der Reihe der historischen Quellen über Jesus geradezu ausgestrichen, und viele, welche sonst keineswegs auf den Spuren der Geschichtsconstruction Chr. F. Baurs gehen, werden eingeständlich oder im Stillen von der durch ihn gestellten „johanneischen Frage" bewegt. In der That hat nicht der Muthwille des Unglaubens, sondern eine innere Nothwendigkeit unsrer theologischen Entwicklung diese Frage auf die Tagesordnung gesetzt. Nachdem das Johannesevangelium lange genug vermöge einer Auslegung, die von der kritischen Schule wesentlich fortgesetzt, aber zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen verwerthet wird, einer unhistorischen, dogmatistischen Auffassung der Person Christi zur festesten Burg gedient, hat das Erwachen des historisch-kritischen Sinnes in der Theologie nothwendig zu einem Sturm auf dieses vermeintliche Bollwerk speculativer Dogmatik führen müssen. Das Endergebniß desselben wird gleichwohl nicht der Verzicht auf den apostolischen Ursprung und geschichtlichen Charakter des Evangeliums sein, wohl aber eine freiere Auffassung desselben als eines psychologisch zu enträthselnden Erzeugnisses apostolischer Sub-

jectivität, und damit eine neue, lebendigere Aneignung seines Inhalts für unsre historische Erkenntniß.

Allerdings, nur wer für die tieferen Fragen der Evangelienkritik überhaupt keinen Sinn hat, kann die Schwierigkeiten verkennen, welche das vierte Evangelium seiner Verwerthung als Geschichtsquelle des Lebens Jesu in den Weg stellt. Es ist eine andere Welt, in die man eintritt, wenn man von der synoptischen Darstellung zur johanneischen kommt. Daß uns fast lauter neue Stoffe vorgeführt werden, ja ein ganz neuer Aufriß des öffentlichen Lebens Jesu, das ist noch das Geringste: Ergänzungen im Einzelnen, Berichtigungen im Ganzen lassen die Synoptiker vermöge ihrer Entstehungsweise im weitesten Umfange zu. Nur müßten es gleichartige Stoffe sein, die sich zu dieser Ergänzung und Berichtigung erböten: hier aber vermißt man auf den ersten Eindruck diese Gleichartigkeit; es ist, als schwände uns der geschichtliche Boden unter den Füßen, als würden wir von der festen Erde hinweg in die Lüfte geführt. Die Synoptiker bewähren sich als ächte Geschichtszeugen auch dadurch, daß sie Jesum mit Freund und Feind auf einen gemeinsamen historisch-anschaulichen Boden stellen, daß sie ihn auf Grund des Gesetzes und der Propheten sowie der geltenden pharisäisch-rabbinischen Auslegung derselben mit seinem Volke durchaus verständlich und praktisch verhandeln lassen. Seine Lehrform ist der im alttestamentlichen Styl wurzelnde bündige geistvoll-volksthümliche Spruch oder die ausgeführte Bildrede, das Gleichniß; sein Hauptthema aber Gottes Reich und Gerechtigkeit, die im „Himmelreiche" ersehnte und geweissagte Vollendung der israelitischen Theokratie, sammt den sittlich-religiösen Erfordernissen derselben, die er mittelst prophetenartiger Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes entwickelt; — nur im Hintergrund der Erörterung steht die Frage nach seiner Person als dem Bedingniß für beides. Im vierten Evangelium ist der historisch-anschauliche Boden der Verhandlung bis auf schwache Spuren verschwunden, und die Reden Jesu haben einen anderen Inhalt und eine andere Form. In mystischer Monotonie, die es höchstens zu Gleichnißansätzen bringt, in langen Herzensergießungen oder Streitverhandlungen, deren Hebel meist das Mißverständniß der Zuhörer bildet, verkünden sie das ewige Leben im Glauben an Ihn, den Gottessohn, und das Gericht des gegentheiligen Unglaubens, und bewegen sich somit um das Geheimniß seiner Person in einer Weise, die bei den Zeit- und Volksgenossen auf Verständniß kaum hoffen konnte und dasselbe nicht

einmal ernstlich anzustreben scheint. Und während bei den Synoptikern diese Person, bei allem Erhabenen und Wunderbaren, das sie auszeichnet, doch einen ächtmenschlichen Eindruck macht, als der Gottessohn im israelitisch-messianischen Sinne mit festen Füßen auf der Erde steht, scheint der Jesus des vierten Evangeliums eher über derselben zu schweben, ein höheres Wesen, das eines vorzeitlichen, ewigen Verhältnisses zum Vatergott sich entsinnt, das aus dessen Himmel nur gastweise zur Erde niedergestiegen und auch auf dieser in seinem Wissen und Können fast unumschränkt ist. Eine Reihe von Wundern, die im Vergleich mit den synoptischen den Eindruck des Gesteigerten machen, scheinen nicht sowohl Ausflüsse der leid- und nothstillenden Erbarmung zu sein, als vielmehr sinnbildliche Spiegelungen der Herrlichkeit dieses Eingebornen. Aber auch auf der übrigen Geschichtserzählung, die nicht sinnlich Wunderbares berichtet, liegt ein eigenthümlich theologischer Schleier: das ganze Berufsleben Jesu erscheint nur als der Höhepunkt eines die Weltgeschichte von jeher durchziehenden Kampfes von Licht und Finsterniß, als ein Offenbarwerden unversöhnlicher Gegensätze, die bereits in der Naturbestimmtheit einer gottfeindlichen Mehrzahl und gottverwandten Minderheit ihren Grund zu haben scheinen. Macht so die ganze Darstellung einen zugleich doketischen und dualistischen Eindruck, so scheint derselbe vollends bestätigt zu werden durch den speculativen Schlüssel, den der Evangelist seiner Geschichtsdarstellung vorausschickt, durch den Prolog des Evangeliums mit seiner Verkündigung Christi als des ewigen Logos, und mit seiner tragischen Betrachtung über das Verhältniß dieses göttlichen Lichtes zu der weltbeherrschenden Finsterniß. Man begreift vollständig, wie eine speculativ gerichtete und dabei von der ewigen Incongruenz der Thatsache mit der Idee ausgehende Theologenschule hier eine in die Form der Geschichte gekleidete speculative Theologie fand, eine Geschichtsdarstellung, so beherrscht von der darüberstehenden Idee, daß das Geschichtliche zur bloßen Darstellungsform der letzteren, d. h. zur zurechtgedichteten symbolischen Scheingeschichte, — zum „Logosroman“, nach Hase's treffendem Ausdruck — herabgedrückt sei. Eine solche Geschichtsbehandlung konnte dann freilich nicht mehr dem Fischerssohn vom See Genezareth zugetraut werden, und überhaupt nicht dem apostolischen Zeitalter, das nach der Tübinger Schule ohnedies mit ganz anderen Ideen erfüllt war, sondern nur einem großen Unbekannten im zweiten Jahrhundert, der die Rolle des Busenfreundes Jesu über-

nommen hätte, um in der Gährung der gnostischen Zeit seiner fortgeschrittenen Christologie und überhaupt seinem vergeistigten Christenthum in der Kirche Eingang zu verschaffen.

Einmal aufgestellt, hat diese kritische Hypothese behufs ihrer Durchführung freilich zu einer Reihe von Mißhandlungen des Evangeliums getrieben, die schon stark genug wider ihre Haltbarkeit zeugen. Um den Verfasser als Nichtpalästinenser, als heidenchristlichen Epigonen zu überführen, hat man ihm die stärksten archäologischen Verstöße zugeschrieben. So sollte er z. B., weil er auch in Peräa ein Bethanien kennt (1, 28), das bekannte Bethanien, dessen Lage vor den Thoren Jerusalems er 11, 18 genau angibt, gleichwohl jenseits des Jordans gesucht haben. Oder er sollte, weil er 11, 49 und 51 den „Hohenpriester jenes (denkwürdigen) Jahres", des Todesjahres Jesu, notirt, die fabelhafte Vorstellung hegen, die Hohenpriester in Israel hätten wie die römischen Consuln jahrweise gewechselt u. s. w. Indeß hat ein so entschlossener Johannesgegner wie Keim diese kleinlichen Unterstellungen schließlich aufgegeben und die durchweg treffliche Kenntniß des Evangelisten vom heiligen Land und der jüdischen Sitte anerkannt. — Man hat demselben weiter ein feiges System von Herabsetzungen des Petrus gegen den „Jünger, den Jesus lieb hatte", angedichtet, d. h. die verkappte Bemühung, das Erstgeburtsrecht des von Petrus vertretenen judaisirenden Christenthums auf das unter dem Namen des Johannes verkündete freiere und speculative zu übertragen. Andichtungen, die — auf spitzfindige Ausdeutung gleichgültiger Züge gebaut — selbst dann keine Widerlegung verdienen würden, wenn das Evangelium nicht im ersten Kapitel die Auszeichnung des Petrus durch den Felsennamen, im letzten seine Wiedereinsetzung in die Führerschaft der Jüngerheerde, und in der Mitte (6, 68 und 69) sein großes Bekenntniß enthielte. — Ernsthafter erschien es, daß der Evangelist einen antijüdischen, dem israelitischen Volke fremd gegenüberstehenden Standpunkt einnehme: er redet von demselben, als gehöre er ihm nicht an, als von „den Juden"; er läßt Jesum zweimal sagen „euer Gesetz", als gehe es ihn selbst nichts an. Und doch hat derselbe Evangelist es als hohes Lob betrachtet, ein „ächter Israeliter" zu sein (1, 48) und in unbewußtem Nachklang seiner israelitischen Weltanschauung 11, 52 Israel als „das Volk" (Gottes) den frommen Heiden als den blos einzelnen Gotteskindern entgegengesetzt. Daß ein in Israel geborner, aber unter Griechen lebender Christ zwanzig Jahre nach der Zerstörung Jeru-

salems, nachdem Juden und Christen sich als Religionsparteien längst von einander geschieden, von seinem eigenen Volke nicht anders redet als die ihn umgebende griechische Welt, sollte doch nicht befremden; jener auffallende Ausdruck aber, „euer Gesetz", ist beidemale nicht im Sinne der Ablehnung desselben, sondern seiner Anrufung als höchster Autorität der Juden gebraucht. — Man hat den angeblichen Antijudaismus des Evangelisten aber auch auf sein Verhältniß zum A. T. ausgedehnt: er soll in gnostischer Weise den Offenbarungscharakter desselben geleugnet und 10, 8 mit den „Dieben und Räubern", die vor Jesu gekommen seien, Mosen und die Propheten gemeint haben. Derselbe Evangelist, der 5, 45 Mosen von Christo schreiben und sein Volk des Unglaubens an Christum vor Gott verklagen läßt; der 12, 41 erläutert, daß Jesajah die Herrlichkeit des (präexistenten) Christus geschaut und dem Volke den Glauben an ihn gepredigt habe! Ueberhaupt wie ein Schriftsteller den Offenbarungscharakter des A. T. oder seinen inneren Zusammenhang mit dem Neuen verleugnen soll, der so reichlich wie nur irgend ein Mitverfasser des N. T. auf die Erfüllung des Alten im Neuen hinweist; dem die heiligen Schriften des alten Bundes von Christo zeugen, das „Heil von den Juden kommt", der Tempel zu Jerusalem das „Haus des Vaters" Jesu Christi ist, (vgl. 5, 39; 4, 22; 2, 16) — das ist schwer zu fassen. — Endlich hat man dem vierten Evangelium einen speculativen Charakter, wie er dem Fischerssohn vom See Genezareth nicht zugetraut werden könne, näher einen philonischen, ja halbgnostischen Standpunkt zugeschrieben. Wir schweigen von dem „Vater des Teufels", dem Demiurgen und Judengott, den man in 8, 44 entdeckt hat, und der demnach mit dem „Vater", welchen nach 4, 22 Jesus mit seinem Volke anbetet, derselbe sein müßte. Aber auch die „Finsterniß" des Prologs ist nur gewaltsam mit der philonisch-gnostischen ὕλη vereinerleit worden: wäre sie die Materie, dann müßte sie ja schon 1, 3 bei der Weltschöpfung eingeführt sein, die dann zur bloßen Weltformung durch den Logos herabsänke; nun aber tritt die „Finsterniß" erst nach der Erwähnung der Menschen (V. 4) auf, ist also als etwas Innermenschliches, ethisch und nicht metaphysisch, gedacht. Nicht minder nichtig ist es, wenn man in der scharfen Entgegensetzung der fürs Göttliche Empfänglichen und der dafür Unempfänglichen einen metaphysischen Unterschied, den gnostischen Gegensatz der Pneumatiker und der Hyliker hat finden wollen. Wie merkwürdig auch jene johanneische Unterscheidung innerhalb der vorchristlichen

Menschheit sei, — daß sie nicht als metaphysische, angeborene gedacht sein kann, geht schon daraus hervor, daß der Evangelist entschieden die Allgemeinheit des Heils betont (3, 16, vgl. 1. Joh. 2, 2) und jeden Menschen durch den Logos erleuchtet sein läßt (1, 9), während der Hyliker eben am Logos keinen Antheil hätte und als erlösungsunfähig, also an sich vom Heile ausgeschlossen gedacht sein müßte. Und nicht einmal die Rede vom speculativen Charakter des Evangeliums ist begründet. Beruft sie sich auf die Logosidee, so macht Ein philosophischer Terminus noch keinen speculativen Schriftsteller, so wenig Eine Schwalbe den Sommer macht. Die Logosidee war Gemeingut der religiös gebildeten Zeitgenossen; sie ist im johanneischen Prologe gar nicht specifisch-philonisch gefaßt, und im Evangelium selbst nichts weniger als durchgeführt[1]); überhaupt ist nicht Speculation, sondern Mystik die Eigenart des johanneischen Denkens. — Nicht glücklicher als diese Bemühungen, dem Evangelium die Wahrheit der kritischen Hypothese aus unapostolischen Einzelzügen anzubeweisen, ist der Versuch ausgefallen, dieselbe an der Gesammtanlage desselben zu bewähren und die johanneische Geschichtsdarstellung Stück für Stück auf ideelle Momente und Motive zurückzuführen; ein Versuch, der freilich angestrengt werden mußte, wenn jene ganze Hypothese vom Roman des Logos nicht in der Luft schwebend bleiben sollte. Ch. F. Baur hat denselben mit allem seinem Scharfsinn angestellt, und noch Strauß in seinem zweiten Leben Jesu hat diese Baur'sche Analyse des Johannesevangeliums als ein Meisterwerk der Kritik gepriesen.[2]) Danach habe ich den Nachweis vorgelegt, daß dieselbe ein Meisterstück von Unnatur und Gewaltsamkeit sei, daß jedes Glied des Evangeliums sich gegen das Prokrustesbett sträube, auf welchem der Kritiker den lebendigen Leib desselben martert; und niemand hat die Baur'sche Analyse gegen diesen meinen Nachweis gerechtfertigt.[3]) Statt dessen ist seitdem in einem Buche von nahezu neunhundert Seiten die Sache von neuem versucht worden, mittelst einer vollständigen Allegorisirung des Evangeliums, wie doch auch

---

[1]) Vgl. unten S. 129. Am Schluß seiner Arbeit kommt der Evangelist auf seine Logosidee auch gar nicht zurück, sondern allein auf die beiden gemeinchristlichen Begriffe der Messianität und Gottessohnschaft Jesu: 20, 31.

[2]) Baur, Untersuchungen über die vier kanon. Evv. S. 84—237; Strauß, L. J. f. d. V. S. 108.

[3]) Zur johanneischen Frage, Separatabdruck aus den Theol. St. u. Krit. (1876) S. 27—83.

Baur sie nicht gewagt hat.[1]) Es ist nicht zu verlangen, daß man solche weitläuftigen Spiele eines verirrten Scharfsinnes widerlege. Wer wird sich heute die Mühe geben, die neuplatonische Auslegung des Homer zu widerlegen: jeder, der ein Ohr hat für den Seelenlaut homerischer Poesie, lächelt über jene scharfsinnigen Mißdeutungen; wer dies geistige Ohr nicht hat, mit dem ist doch nicht zu streiten. So bedarf auch, wer für den Seelenlaut des Johannesevangeliums sich einen Sinn bewahrt hat, der Widerlegung solcher mühseligen Irrgänge nicht.

Die kritische Hypothese vom Johannesevangelium läßt sich auf kürzerem und positiverem Wege widerlegen; äußere wie innere Gründe überführen sie der Unhaltbarkeit. Fassen wir zunächst die äußeren literarhistorischen Beweismittel wider die Unächtheit des Evangeliums kurz zusammen. 1) Das Evangelium bezeugt sich selbst als Werk eines Augenzeugen (1, 14; 19, 35), aber dieser Augenzeuge nennt sich nicht, — er setzt voraus, daß man ihn kenne. Nur auf dem Wege eines verwickelten Verfahrens, welches anzustellen nicht in der Fähigkeit der ersten Leser lag, entdecken wir, daß sich hinter dieser Namenlosigkeit der Name des Zebedaiden Johannes verbirgt. Nun hat die Literaturgeschichte Beispiele genug, daß ein Schriftsteller einen großen Namen, der ihm nicht gebührte, sich angemaßt hat; — aber indem er ihn *nannte*, nicht, indem er ihn *verschwieg*; ein Beispiel, daß eine Unterschiebung durch Nichtnennung des angemaßten Namens versucht worden, dürfte nicht aufzutreiben sein. — 2) Das ganze christliche Alterthum, mit Ausnahme einer kleinen judenchristlichen Partei in Kleinasien, die an der Logoslehre Anstoß nahm (der „Aloger" des Epiphanius) hat dies namenlose Buch für das Werk des Apostels Johannes gehalten. Der Versuch Baurs, seine Spuren bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts herabzurücken, sind durch neuere literarische Fünde so schlagend widerlegt worden, daß Keim, der Erbe der Baur'schen Evangelienkritik, sich genöthigt gesehen hat, die Nachweislichkeit seiner Existenz schon fürs hadrianische Zeitalter einzuräumen. So bleibt, da nach Irenäus der Apostel Johannes bis in die Zeiten Trajans gelebt hat, zur Unterschiebung so gut wie kein Raum, denn einer Persönlichkeit, von der noch zahlreiche Freunde lebten, konnte unmöglich im Bereiche derselben eine Schrift angedichtet werden, ohne auf nachdrücklichen Widerspruch zu stoßen. Keim hat daher, um sein Zugeständniß unschädlich zu machen, dazu

[1]) Thoma: die Genesis des Johannesevangeliums, Berlin 1882.

gegriffen, die ganze Ueberlieferung von dem in Ephesus lebenden greisen Apostel Johannes auf Verwechselung mit einem nichtapostolischen Manne gleichen Namens zurückzuführen; aber das ist eine Ausflucht, nicht ein historisch-kritisches Ergebniß.[1]) — 3) Wir begegnen dem Verfasser des vierten Evangeliums im N. T. noch einmal. Zwar ob er der Urheber auch der Apokalypse ist, oder diese auf einen anderen Johannes, von dem wir Kunde haben, den „Presbyter", zurückzuführen, wird bei der großen Verschiedenheit beider Schriften immer im Zweifel bleiben: aber daß der Verfasser des Evangeliums auch der Verfasser des ersten johanneischen Briefes ist, steht vermöge der Gleichheit des unnachahmlichen Styles fest. Da haben wir wieder einen Augenzeugen des Lebens Jesu (1, 1), der sich nicht nennt und nicht zu nennen braucht, weil seine Leser ihn kennen; einen Mann, dessen in jedem Worte sich bezeugender geheiligte Charakter jeden Gedanken an ein trügerisches Spiel mit diesen Lesern ausschließt, der wie ein christlicher Patriarch schon zu einer zwiefachen Generation von „Kindlein" redet: — nach welchen Grundsätzen gesunder Kritik kann man beanstanden, daß er der ist, für den die Kirche ihn von Anbeginn erkannt hat, der greise Apostel Johannes? Ist aber der Brief ächt, so ist es auch das Evangelium. 4) Dem Evangelium selbst ist ein merkwürdiges Zeugniß angehängt. Das Buch schließt unverkennbar mit 20, 30 und 31, wo der Verfasser sich über seine Abzielung ausspricht, und das einundzwanzigste Kapitel ist ein Anhang von anderer Hand, in welchem eine Mehrzahl von Freunden von dem Evangelisten als dem Lieblingsjünger Jesu redet. Die Nachtragserzählung, welche diese Freunde hinzufügen, gipfelt in der Berichtigung einer irrigen Erwartung der Gemeinde in Betreff des Lieblingsjüngers, der Erwartung, er werde nicht sterben, bevor der Herr wiedergekommen. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine solche Berichtigung nicht wohl vor dem Tode des Johannes, aber noch weniger längere Zeit danach Bedürfniß werden konnte; am frischen Grabe des Johannes, nicht fünfzig Jahre nach seinem Tode, war die Gemeinde über seinen Tod zu beruhigen. So haben wir hier ein Zeugniß für den Lieblingsjünger als wirklichen Verfasser des Evangeliums, das seinem nächsten Freundeskreise entstammt und bis an sein frisches Grab hinaufreicht; das dem — vielleicht bis dahin nur jenem vertrauten Kreise mitgetheilten — Evangelium, dem Testament des Johannes

[1]) Vgl. dagegen Steitz in den Stud. u. Krit. 1868, 3.

an die Christenheit, schon bei seinem Ausgange mitgegeben worden ist. Oder sollen wir in diesem Anhang als einem fingirten Nachtragszeugniß Anderer das raffinirteste Kunststück literarischen Betruges wittern? Es würde doch als solches in der altchristlichen Literatur seines Gleichen suchen, und übel zu dem „großen Unbekannten" stimmen, der inmitten des zweiten Jahrhunderts dem „Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit" neue Bahnen zu brechen versucht hätte. 5) Endlich tritt als Zeuge für die Apostolicität des Evangeliums der Gesammtcharakter des zweiten kirchlichen Jahrhunderts ein, indem er dasselbe als etwas ihm schlechthin Fremdes ins Licht stellt. Das zweite Jahrhundert der Kirche ist traditionell gesinnt, kirchenordnungsbedürftig und ascetisch gerichtet, und von alledem hat dies geistesfreie mystische Evangelium keinen Hauch. Wer wäre der wunderbare Fremdling im zweiten Jahrhundert, der von allen Schwächen desselben unberührt alle kirchlichen Größen seiner Zeit um eines Hauptes Länge überragt hätte, und dennoch persönlich absolut unbekannt und spurlos geblieben wäre? Man denkt sich ihn als einen halben Gnostiker, als einen Mann, der in sich das Beste der Gnosis mit dem Wesentlichen des Christenthums vermittelt habe, aber — abgesehen davon, daß für solche Vermittelungen beim Entbrennen des Kampfes zwischen Gnosis und Kirche kein Raum war, — wie ist es denkbar, daß diese der Gnosis mit ängstlichem Widerwillen gegenüberstehende Christenheit des zweiten Jahrhunderts aus namenloser Hand ein Evangelium als apostolisch und kanonisch entgegengenommen hätte, das so sehr nach dem gefürchteten gnostischen Sauerteig schmeckte und der in den Synoptikern niedergelegten Ueberlieferung so stark widersprach? Nicht das geeignetste — das allerzweckwidrigste Mittel, einer neuen Christologie Eingang zu verschaffen, wäre es gewesen, dieselbe in die Form einer Geschichte Jesu zu kleiden, die von der synoptischen, wie sie in der Kirche gekannt und geglaubt war, so fast durchgängig (und vom Standpunkt jener Tendenz vielfach ohne alle Nöthigung) abwich, und nur mit dem größten Mißtrauen und mit dem entschiedenen Vorwurf der willkürlichen Neuerung hätten die Führer der nachapostolischen Kirche eine solche Erscheinung zu begrüßen vermocht. Und so wird eine unbefangene historische Kritik vielmehr urtheilen müssen, daß nur die überwältigende Autorität des Apostels, als dessen Werk das Evangelium von Anbeginn auftrat, nur die keinen Zweifel zulassende Gewißheit, daß hier der Jünger rede, den Jesus lieb hatte, das Befremden hat überwinden können, mit dem dies Evangelium überall

in der Christenheit, wo man den Johannes nicht persönlich gekannt hatte, zuerst gelesen worden sein muß.

Bei alledem liegt uns die Entscheidung der johanneischen Frage doch noch mehr auf dem Gebiet der inneren, als der äußeren Gründe. Die kritische Hypothese, daß das Evangelium nicht aus historischen Erinnerungen, sondern aus umgedichteten synoptischen Elementen oder auch aus freier Erfindung hervorgegangen sei und demgemäß nicht als geschichtliche, sondern lediglich als ideelle Verkündigung aufgenommen sein wolle, scheitert unrettbar an dem wirklichen inneren Befund des Evangeliums. So dichterisch frei mit der Geschichte Jesu umgehen hätte nur ein Schriftsteller können, dessen Glaube wesentlich Ideenglaube, nicht Thatsachenglaube gewesen wäre; wem dagegen das Heil nicht lediglich an allgemeinen religiösen Wahrheiten, sondern an bestimmten Thatsachen und historischen Realitäten hängt, wer Heilsthatsachen, wer eine Heilsgeschichte kennt, dem wird dieselbe nothwendiger Weise auch heilig und unantastbar sein, so daß er sich mit religiöser Gewissenhaftigkeit an ihre glaubwürdig überlieferte Gestalt hält und vor jeder willkürlichen Veränderung derselben als einer Verfälschung dessen, was Gott gethan hat, mit frommer Scheu zurückbebt. Wer immer der Verfasser des vierten Evangeliums gewesen sein möge, — daß sein Glaube Thatsachenglaube und nicht bloßer Ideenglaube gewesen, läßt sich mathematisch beweisen. Schon der Prolog selbst, aus dem man das Gegentheil hat ableiten wollen, bezeugt es. Denn schon nach kurzen fünf Versen ist er mit dem Logos als solchem fertig, um dann weitere dreizehn Verse hindurch allein bei der Erscheinung desselben in Christo, bei der Heilsthatsache zu verweilen, und nicht auf die erleuchtende Thätigkeit des Logos als solchen, die vielmehr der weltbeherrschenden Finsterniß gegenüber vergeblich bleibt, sondern erst auf das In-sein-Eigenthum-Kommen des Logos, auf die Fleischwerdung der ewigen Idee in Christo Jesu wird das Heil gegründet, die „Macht, Kinder Gottes zu werden", das „Nehmen von Gnade um Gnade aus des Eingeborenen Fülle". Nicht anders im Evangelium selbst. Bei allem Werthe, der auf die ideelle Mittheilung Jesu, auf sein Wort und seine Lehre gelegt wird, — das ewige Leben hat man doch nur, wenn man Ihn selbst, das „Brod des Lebens", in sich aufnimmt, „sein Fleisch und sein Blut isset und trinkt", und man kann es nur, weil er sein Fleisch und Blut für die Welt gibt, d. h. nicht vermöge seiner ewigen Logosexistenz, nicht einmal vermöge seiner Erscheinung

und Selbstoffenbarung als solcher, sondern erst vermöge seiner Selbsthingabe in den Tod.[1]) Neben den Tod Jesu als Heilsthatsache tritt dem Evangelisten seine Auferstehung, — nur vermöge ihrer kann er den heiligen Geist senden, und ohne den heiligen Geist müßten die Seinigen ewiglich dürsten, hätten sie das lebendige Wasser nicht, das ins ewige Leben quillt (7, 38. 39; vgl. 4, 14). — Man könnte sagen: ja, die großen Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung, die läßt er — wenn auch unfolgerichtigerweise — stehen, die berührt ja aber auch seine Umdichtung der Geschichte Jesu nicht, sondern beleuchtet und verherrlicht sie; aber die nebensächlichen Thatsachen und Umstände des Lebens Jesu sind doch keine Heilsthatsachen, — mit denen konnte er doch frei umspringen und die Herrlichkeit Jesu als des Logos in frei erfundenen oder zurechtgedichteten Zügen zur sinnbildlichen Darstellung bringen. So, wie der Evangelist thatsächlich und erweislich gedacht hat, konnte er auch das nicht. Man achte nur auf zwei Punkte, die in seinem Evangelium eine große Rolle spielen, auf die prophetisch-typischen Erfüllungen und auf die Wunderwerke Jesu. Wenn der Evangelist in den Umständen des Einzugs Jesu in Jerusalem, in dem Vertheilen und Verloosen der Kleider des Gekreuzigten, in dem Lanzenstich anstatt des crurifragium und dem Ausfließen von Blut und Wasser aus Jesu Seite denkwürdige, gottgefügte Ereignisse erblickt, durch welche Alttestamentlich-Prophetisches buchstäblich erfüllt oder sonst Bedeutsamstes geoffenbart worden[2]), so sehen wir die psychologische Möglichkeit nicht ab, nach der er solche an sich untergeordneten und nebensächlichen Züge erdichtet oder auch nur verändert haben könnte. Was man selbst erfunden oder doch erst so zurechtgelegt hat, daß es einer Idee oder Prophetie entspricht, das kann man doch, so lange man bei gesunder Vernunft ist, nicht gleichzeitig als gottgewirkte Offenbarung und Erfüllung bewundern! Und wenn der Evangelist auch nur in einigen solchen Einzelzügen des Lebens Jesu solche göttlichen Offenbarungen und Erfüllungen bewundert hat, wie soll er gewagt haben, neben diese Gottesfügungen seine eignen Erfindungen mit demselben Anspruch und Anschein göttlicher Fingerzeige zu stellen? — Was die Wunder des Evangeliums angeht, so nimmt die Kritik an, daß z. B. das Zeichen zu Kana, die Heilung des Blindgebornen, die Auferweckung des Lazarus, die Ueberführung des ungläubigen Thomas, Vorgänge, welche die synoptische Ueberlieferung nicht kennt, vom Ver-

[1]) Vgl. auch Joh. 10, 11; 12, 24 und 1. Joh. 2, 2; 5, 6.

[2]) Vgl. Joh. 12, 16; 19, 24; 19, 36—37.

fasser aus freier Hand erdichtet seien. Und doch erklärt derselbe 20, 30. 31, ebendiese „Zeichen" beschrieben zu haben, damit seine Leser an Jesum als den Christus glauben und in diesem Glauben das Leben haben möchten. Ja, obwohl er den Glauben um der Wunder willen noch keineswegs für den rechten und vollkommenen hält (4, 48; 20, 29), bekennt er doch selber aus den Wundern die Herrlichkeit Jesu ersehen und den Glauben an ihn mitgewonnen zu haben (2, 11); so wie er andererseits gerade um des den Zeichen Jesu gegenüber festgehaltenen Unglaubens willen das jüdische Volk für gerichtet erklärt (12, 37 f.). Ist das alles noch psychologisch möglich, wenn diese Wunder gar nicht geschehen, sondern von ihm selbst erdichtet sind? War er selbst zu einem Glauben hindurchgedrungen, welcher der sinnlichen Wunder nicht mehr bedurfte, wie konnte er den Glauben seiner Leser bei diesen Krücken festhalten wollen? Hat er derselben aber für sich selber bedurft, wie konnte er gehen an gemalten Krücken, die in Wirklichkeit nicht existirten? In dieser Noth haben Baur und Keim angenommen, der Evangelist habe seine Wundererzählungen gar nicht sinnlich-real gemeint, sondern sie lediglich als Sinnbilder geistiger Realitäten gegeben. Aber sie selbst widersprechen sich, indem sie den Verfasser doch wieder das Vollgewicht auf die sinnliche Seite der Thatsachen legen lassen, — er „mißt uns 4, 52 den Weg von Kana nach Kapernaum in seiner ganzen Länge vor", um die wunderbare Heilung in die Ferne recht ins Licht zu stellen; er läßt den verstorbenen Lazarus erst noch in Verwesung übergehen, um Jesum desto glänzender als die Auferstehung und das Leben zu bewähren u. s. w., und in der That — anders als sinnlich-real gemeint kann kein unbefangener Leser die Wundererzählungen des Evangelisten verstehen. Daher in diesem Punkte der klarer denkende Strauß seinen Lehrer Baur berichtigt hat. „Das Wunder bei Johannes, sagt er in seinem zweiten „Leben Jesu", ist . . . durchaus symbolisch, aber zugleich durchaus real; es wäre der größte Mißverstand, zu meinen, der vierte Evangelist wolle nicht sagen, das so Bedeutsame sei zugleich wirklich so zugegangen." . . . „Im Sinne des vierten Evangelisten hat der rein geistige Glaube den auf den sinnlichen Beweis gestützten zu seiner Voraussetzung, oder es war in der Seele des Evangelisten ein und derselbe Act, ohne selbstgesehene Zeichen zu glauben und diese Zeichen als von anderen gesehene sich vorzustellen." [1]) Wie aber der Evangelist,

[1]) Strauß, L. J. von 1864. S. 432 und 609—10.

ohne geradezu wahnsinnig zu sein, Zeichen, die er selbst erdichtet hatte, sich mit Glaubensgewißheit als von anderen gesehene vorstellen konnte, das hat uns Strauß nicht erklärt noch zu erklären vermocht. Nach alledem hat der Verfasser des vierten Evangeliums einen Geschichtsglauben gehabt, nach welchem er psychologisch schlechterdings außer Stande war, dasselbe in dem Sinne, in welchem die Tübinger Hypothese es nimmt, zu schreiben, — es anders zu schreiben als von der Ueberzeugung aus, daß er wahre und wirkliche Geschichte erzähle; — eine Ueberzeugung, die er für eine von den Synoptikern so unabhängige Darstellung kaum anders als auf Grund von Augenzeugenschaft haben konnte.[1])

Dazu kommt nun weiter, was wir hier nur im Voraus andeuten können, daß dieser Evangelist bei allen auffallenden und bedenkenerregenden Zügen seiner Darstellung sich doch wieder im Besitz eines historischen Materials befindet, das von den Synoptikern unabhängig und theilweise sie berichtigend seiner Natur nach nicht auf Erdichtung aus ideellen Motiven zurückgeführt werden kann. Es handelt sich zunächst um eine Reihe von Kleinigkeiten, auf die der Evangelist selbst gar kein Gewicht legt, in denen aber ebendarum seine überlegene Sachkenntniß desto unanfechtbarer hervortritt. Wenn er im Unterschiede von Matthäus den Täufer nicht in Judäa, sondern in Peräa auftreten läßt, und uns dadurch stillschweigend erklärt, wie der Vierfürst, der in Judäa nichts zu sagen hatte, ihn verhaften und hinrichten konnte; wenn er den Namen des Judas Ischariot so anführt, daß wir sehen, der Beiname Ischariot sei eigentlich nicht des Judas, sondern seines Vaters Simon Beiname gewesen; wenn er allein uns zu sagen weiß, daß der in Gethsemane mit dem Schwert dreinschlagende Jünger Petrus war und der von ihm getroffene Knecht Malchus hieß; wenn nur er uns verständlich macht, wie die Thürhüterin des Hohenpriesters den vor wenigen Tagen unter Tausenden nach Jerusalem gekommenen Petrus als Jünger Jesu recognosciren konnte, — nämlich weil der mit dem hohenpriesterlichen Hause verwandte Lieblingsjünger Jesu ihm bei derselben Thürhüterin den Eintritt verschafft hatte (18, 16), so gehört doch ein unbedingt entschlossener anti-

[1]) Ich habe diesen wie ich glaube für die johanneische Frage geradezu entscheidenden und für die kritische Hypothese tödtlichen Punkt bereits vor sechszehn Jahren zu eingehender Erörterung gebracht (Zur joh. Frage, S. 6—26.): ich warte noch heute seitens der antijohanneischen Kritik auf ein ernsthaftes Eintreten in diese Erörterung.

johanneische Muth dazu, dergleichen äußerliche historische Notizen für aus den Fingern gesogen, im Interesse der Logosidee erdichtet zu erklären. Aber dieselbe überlegene Kunde zeigt sich auch bei wichtigeren Punkten, die doch mit Logoslehre und Christologie schlechterdings nichts zu schaffen haben. Wir werden im Verlauf dieser Untersuchungen sehen, daß Johannes der bei den Synoptikern ans Ende des Lebens Jesu verschobenen Tempelreinigung ihre einzig historisch-mögliche Stelle (bei Jesu erstem Auftreten in Jerusalem) zurückgibt; daß er allein in dem 6, 15 bei der Speisungsgeschichte berichteten Versuche des galiläischen Volkes, Jesum zum politischen Messias auszurufen, uns den Wendepunkt bezeichnet, der seine Sache in Galiläa aus einer von der Volksgunst getragenen zu einer hoffnungslosen werden ließ; daß er ebenso die Todeskatastrophe Jesu, welche bei den Synoptikern fast unverständlich hereinbricht, allein pragmatisch motivirt; daß er in der Verlegung des Todestages Jesu vom 15. auf den 14. Nisan einen unverkennbaren Irrthum der Synoptiker berichtigt; daß er erst die Verwirrung zurechtlegt, welche bei den Synoptikern über das hohenpriesterliche Verhör und die synedriale Verurtheilung Jesu waltet; daß er allein ein Bild des Pilatusverhörs zu geben weiß, welches gegenüber dem Bekenntniß „Ich bin der Juden König“ das „Ich finde keine Schuld an ihm“ begreiflich macht; endlich, daß sein Auferstehungsbericht erst die außerordentlichen Irrungen und Widersprüche der synoptischen Berichte schlichtend auflöst. — Es ist nicht anders mit dem in äußerlich-historischer Beziehung wichtigsten Scheidepunkt zwischen synoptischer und johanneischer Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu. Während die Synoptiker dasselbe von Anfang bis zu Ende in Galiläa verlaufen lassen, kennt Johannes einen außergaliläischen Anfang, eine zweimalige Unterbrechung durch Jerusalemfahrten (2, 13 f. und 5, 1 f.) und endlich eine halbjährige außergaliläische, meist jerusalemische Schlußperiode. Hier spricht — wie wir an einem späteren Orte eingehender darlegen werden — alles zu Gunsten der johanneischen Darstellung: die unleugbare Bemühung Jesu, sein ganzes Volk zu umfassen und zu retten; die von Gott selbst dargebotene Anschließung an die Wirksamkeit des Täufers, welche vorzugsweise dem Süden des Landes angehörte; die ausnehmende Gunst der jerusalemischen Feste, auf denen er nicht nur gegen Gewaltthätigkeiten der Machthaber durch seine galiläischen Freunde geschützt war, sondern auch Gelegenheit hatte, auf seine Volksgenossen aus allen Ländern des Erdkreises einzuwirken; endlich die zahlreichen Spuren bei den Synoptikern selbst, die — wie

wir sehen werden — eine wiederholte und anhaltende Bemühung um Jerusalem außer Zweifel setzen.[1]) Während die synoptische Darstellung in ihrem einseitigen Galiläismus sich, wie oben gezeigt, aus der gemeinsamen Grundlage, die eine specifisch galiläische Hauptquelle drei nicht-augenzeuglichen Schriftstellern an die Hand gab, leicht begreift, läßt die johanneische sich in diesem Falle am allerwenigsten aus der Logosidee, überhaupt nicht aus Erdichtung ableiten. Für den antijudaistischen Evangelisten des zweiten Jahrhunderts konnte kein Antrieb bestehen, seinen Logoschristus sich so sehr um die inzwischen zerstörte jüdische Hauptstadt bemühen zu lassen, dagegen viel eher der Gesichtspunkt, sein Evangelium nicht durch einen so handgreiflichen Widerspruch gegen die Synoptiker von vornherein verdächtig zu machen. Läßt sich aber das Evangelium in diesem Hauptpunkt nur aus überlegener historischen Kunde begreifen: wer anders als ein persönlicher Begleiter der Wege Jesu war im Stande, die gesammte evangelische Ueberlieferung in dieser Weise zu berichtigen, d. h. die Hin- und Herbewegung Jesu zwischen dem Norden und dem Süden des Landes bis ins Einzelste auseinanderzusetzen? —

Nun aber, — wie reimt sich die auf diese Weise sich aufdrängende Aechtheit und Geschichtlichkeit mit jenen starken Eindrücken einer Entrückung des Lebens Jesu von seinem geschichtlichen Boden, die wir von vornherein anerkannt haben, mit jenem durchgreifenden Abstand des ganzen Colorits von dem synoptischen, mit diesen gesteigerten Wundern, diesen historisch-unmöglichen Reden, diesem ins Uebermenschliche sublimirten Logos-Christusbild? Mit Recht hat man von einem Doppelantlitz des vierten Evangeliums gesprochen, einem Bilde, das von der einen Seite angesehen einen ebenso geschichtlichen Eindruck hervorbringe, wie von der anderen Seite einen ungeschichtlichen, und nur eine Erklärung des Evangeliums, welche beiden Seiten gerecht wird, kann für eine wirkliche gelten.

Vorab muß doch betont werden, daß bei näherem Zusehen jene eingangs hervorgehobenen befremdlichen Charakterzüge zwar nicht verschwinden, aber doch sich bedeutend ermäßigen. Zunächst, der historische Boden des Lebens Jesu ist doch nicht so durchweg verleugnet oder verblaßt. Die pharisäischen und hierarchischen Gegner Jesu sind mit Meisterstrichen gezeichnet, z. B. in der Verhandlung mit dem Blind-

[1]) Vgl. unten die näheren Nachweise in dem Kapitel „Der Verlauf des öffentlichen Lebens".

gebornen, in den Synedriumsscenen 7, 45—52; 11, 47 f. Das Gewirre der messianischen Volksmeinungen tritt im siebenten Kapitel in einer Anschaulichkeit hervor, wie nirgends bei den Synoptikern. Daß Jesus mit seinem Volke auf dem Boden von Gesetz und Propheten verhandelt hat, ist immerhin angedeutet in seinen Berufungen auf Gesetz und Schrift (3, 14; 5, 45—47; 7, 19 f.; 10, 35 u. s. w.), in der Tempelreinigung wie im Disput über den Sabbath und über die Abrahamssohnschaft; selbst in dem Begriff der „Gebote", den er so vielfach auf seine Jünger, ja auf sich selber anwendet. Und der anscheinend fast verschwundene synoptische Hauptbegriff des Himmelreiches oder Reiches Gottes versteckt sich nur in dem Lieblingsbegriff des „ewigen Lebens", den schon die synoptischen Jesusreden mehrfach als Wechselbegriff mit jenem angewendet haben.[1]) — Die Wunder sind allerdings größerentheils hochgespanntester Art und einige von ihnen sinnbildlich verwerthet, aber sie sind auch eine kleine Auswahl, behufs deren naturgemäß nach dem Außerordentlichsten gegriffen ist, und die mehreren von ihnen doch Werke der herablassenden Erbarmung wie die synoptischen. Die Reden sind in dieser schriftstellerischen Gestalt allerdings historisch undenkbar, aber im Einzelnen blitzen die schlichtesten, süßesten, unerfindbarsten Jesusworte aus ihnen hervor, und die Art und Weise, wie der Evangelist hin und wieder einen Ausspruch nach seinem nächsten historischen Sinn mißversteht, um ihm einen anderen, prophetisch-symbolischen aufzudrängen (vgl. 2, 19—21; 12, 32—33), beweist schlagend, daß er solche Worte nicht erfunden haben kann. Auch tritt in manchen Lehrpunkten, insonderheit in Jesu Weissagungsworten von der Sendung des Geistes als seinem eignen geistigen Wiederkommen eine von der synoptischen Lehre und Weissagung geradezu geforderte Ergänzung hervor. — Auch an leisen Spuren geschichtlicher Bewegung fehlt es inmitten der anscheinend von vornherein fertigen Gegensätze nicht. Der Abstand der früheren, hoffnungsvolleren Zeiten Jesu von dem sich immer mehr verdüsternden Horizont der späteren tritt vom fünften und sechsten Kapitel an doch heraus, wobei nicht zu vergessen ist, daß der Evangelist die von den Synoptikern so reichbedachte galiläische Mittelzeit nur ganz flüchtig andeutet, und die bei denselben zu kurz gekommene nachgaliläische (7—12)

[1]) Vgl. Mc. 9, 43 und 45 mit v. 47; Mc. 10, 17 mit v. 23. 24; Mth. 18, 3 mit v. 9 u. s. w.

desto reicher bedenkt. So göttlich-fertig Jesus vielfach erscheint, so bekennt er sich doch 5, 20. 30 zu einem fortgehenden Offenbarungempfangen vom Vater, und 13, 3 ist die Schwelle der Leidensgeschichte unverkennbar als der Höhepunkt seines Selbstbewußtseins bezeichnet. Ueberhaupt, so vielfach Jesus aus dem Rahmen des Menschlichen herauszutreten scheint, er ist auch wieder so ächt menschlich wie irgendwo, in seiner Herzensbewegung am Jacobsbrunnen, in der er Speise und Trank vergißt, in seiner wehmüthigen Frage an die Zwölf „Wollet ihr auch hingehen?", in seinem Schwanken, ob er aufs Laubhüttenfest ziehen soll oder nicht, in den offen eingestandenen Gemüthserschütterungen der letzten Tage und Stunden, in der leisen Vertraulichkeit mit seinem Liebling beim letzten Mahl. Wie viele Anstöße seines anscheinenden Logosbewußtseins erledigen sich überdies, wenn man die vorurtheilsvolle herkömmliche Exegese der betreffenden Aussprüche aufgibt und einer natürlicheren, zusammenhanggemäßeren Auslegung folgt. — Sieht man genauer zu, wie wenig ist doch die Logosidee im Evangelium durchgeführt. Wie könnte der Logoschristus erst hintennach mit heiligem Geiste getauft werden, und doch wird er es, trotz aller Ableugnung Baur's (1, 32. 33; 3, 34). Wie könnte der Logos den Vater „bis hieher" innerweltlich wirken lassen (5, 17), ihn die Menschen zu ihm, dem Sohne, ziehen lassen (6, 44), die Apostel als ihm vom Vater, dessen ursprüngliches Eigenthum sie seien, geschenkt bezeichnen und bei seinem Scheiden aus der Sichtbarkeit sie dem Vater zurückbefehlen (17, 6. 11. 12), als ob sie nach dem Prolog nicht des Logos ursprüngliches und ewiges Eigenthum wären! Und so empfängt man überhaupt je länger je mehr den Eindruck, daß über unauslöschliche historische Eindrücke sich hier eben nur der Schleier einer eigenthümlichen dogmatischen Betrachtung gebreitet habe, ein Schleier, der hier loser, dort fester aufliegend im Geiste des Darstellers sich mit der geschichtlichen Erinnerung zu einem unzertrennlichen Ganzen verwob.

Eine solche Gestaltung des Lebens Jesu ist, wie uns scheint, selbst in ihrem ideellen, über die buchstäbliche Geschichtlichkeit sich hinwegsetzenden Elemente *nur* im Geiste eines *Apostels* — allerdings eines sehr bestimmt gearteten — verständlich. Man hat neuerdings auch *den* Versuch gemacht, das Räthsel des Evangeliums durch die Vermuthung eines *mittelbar* johanneischen Ursprungs zu lösen, durch die Annahme, daß ein pietätsvoller *Schüler* des greisen Apostels, sich ganz in seinen Meister hineindenkend, dasselbe nach dessen mündlichen Mittheilungen verfaßt habe, denen er dennoch eigne theologische Betrachtungen un-

willkürlich beigemischt hätte.[1]) Ganz abgesehen davon, daß diese vermittelnde Hypothese an dem bestimmten und wiederholten Zeugniß der Einheit von Augenzeuge und Verfasser scheitert,[2]) erklärt dieselbe das „Doppelantlitz" des Evangeliums in der That nicht. Je pietätsvoller jener Schüler sich ganz in den Apostel eingelebt und versetzt hätte, um so weniger frei hätte er mit dessen geschichtlichen Ueberlieferungen umgehen können; je freier er sie mit seinen eignen theologischen Ideen durchflochten, um so unbegreiflicher würde sein Unternehmen. Denn der Nichtaugenzeuge, der von apostolischer Ueberlieferung lebende Nachgeborene kann viel weniger als der Augenzeuge und Apostel es wagen, mit der Geschichte frei umzugehen: der Letztere kann den Schatz seiner Erinnerung frei ausgestalten nach den Bedürfnissen des in ihm lebendigen Lehrtriebes, denn er ist gewiß, dabei doch aus Herz und Sinn der Thatsache heraus zu reden; — der Epigone, der sich als solcher zu der Ueberlieferung weit äußerlicher und ängstlicher verhält, kann es nicht, wenigstens nicht ohne die Gefahr und Besorgniß Fremdartiges einzutragen. Versetzen wir uns in die überragende Hoheit und unendliche Geistesfülle, in der Jesus seinen Jüngern gegenüberstand und die keinem von ihnen gestattete, seinen ganzen Reichthum in sich aufzunehmen, und versetzen wir uns andererseits in die Individualität des Lieblingsjüngers, in dies an den Herrn mit eifernder Liebe hingegebene mystisch-sinnende Gemüth, so ahnen wir, wie schon bei Lebzeiten Jesu ein bestimmt umrissenes und keineswegs allseitiges Jesusbild, ein Jesusbild, in dem die Pinselstriche innigster Vertraulichkeit und anbetenden Staunens sich vereinen mußten, in dieses Jüngers Seele entstand. Und nun der wunderbare, unverhoffte Ausgang dieses Heilandslebens. Unser Evangelist

[1]) So Weizsäcker noch in seinen Untersuchungen der ev. Geschichte, 1864, und nach langjähriger unbedingteren Vertheidigung des Ev. Hase in seiner Geschichte Jesu. Aehnlich und doch wieder anders gewendet ist die Hypothese von Wendt (Lehre Jesu Bd. I 1886), der in Erneuerung der antiquirten Theilungshypothesen von Weiße, Al. Schweizer und Schenkel eine ächtjohanneische Aufzeichnung von Jesusreden durch Hinzufügung traditioneller und meist unzuverlässiger Facta erweitert und überarbeitet sein läßt. Die völlige Haltlosigkeit dieser neuesten Vermittelungshypothese, die nur dazu dienen kann, die strenggeschlossene Einheit des Evangeliums noch mehr ins Licht zu stellen, glaube ich in den Göttinger Gel. Anz. 1886, N. 15, dargethan zu haben.

[2]) 19, 35; 21, 24. In der ersteren mehrfach geplagten Stelle ist besonders zu beachten, wie das ἐκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει nur aus dem eignen Bewußtsein des noch lebenden Augenzeugen heraus geredet sein kann.

bekennt sich wiederholt dazu, daß er und seine Genossen nach Jesu Auferstehung den Schatz ihrer Erinnerungen neu durchmusterte und vorher Unverstandenes nun erst in neuem, höherem Lichte erblickt (2, 22; 12, 16; vgl. 14, 26); und wie hätte es auch anders sein können? Das Hinauslaufen des Messiaslebens auf Kreuzestod und Auferstehung war etwas so Ungeheures, in seinem Widerspruch gegen alle messianische Erwartung so Ueberwältigendes, daß es geradezu nöthigte, die bisherigen Eindrücke und Erlebnisse irgendwie umzudenken, sie in dem Lichte der Verklärung anzuschauen, das von dem zur Rechten Gottes Erhöhten auf dieselben herabfloß. Von hier aus begreift sich's, daß dem Apostel das Leben Jesu zu einem im Grunde von vornherein entschiedenen Kampfe von Licht und Finsterniß wird, daß er die Voraussicht, die Weissagung dieser Ausgänge von Anbeginn in der Seele Jesu, ja schon im Prophetenmunde des Täufers voraussetzt; daß er in dem Ewigkeitsglanze, in dem er seinen Meister nun droben erblickt, ihn auch schon rückschauend in seinem Erdenleben und jenseits desselben bei seinem himmlischen Vater anschauen lernt. Und nun war er ja gerade als Apostel nicht blos zum Ueberliefern, sondern vielmehr zum Predigen, zum Auslegen des Erlebten berufen: was Wunder, daß hier sein mystischer Grundzug sich geltend macht; daß er, absehend von der ursprünglichen Bestimmung des Heils für ein Volk als solches, das Erlebte wesentlich auf die Fragen des persönlichen inneren Lebens bezieht und den ganzen Reichthum synoptischer Ethik Jesu in das eine große Gebot der Liebe aufgehen läßt; daß ihm Erinnerung und Lehrgedanke, Geschichte und Idee je länger je mehr sich wechselseitig beeinflussen und in dieser Wechselwirkung in ein unscheidbares objectiv-subjectives innere Besitzthum verschmelzen. Endlich kommen die gewaltigen Erfahrungen eines langen Apostel-Lebens hinzu, um den jüdischen Vordergrund des wirklichen Jesuslebens immer mehr in einen dämmernden Hintergrund zu verwandeln: die Masse der Juden bleibt ungläubig, die Fülle der Heiden geht durch Paulus zum Reiche Gottes ein, Jerusalem versinkt in den Flammen des göttlichen Gerichtes, und der Apostel, losgerissen von der alten Heimathserde, beginnt in Jonien, in Ephesus noch einmal einen neuen Lebenslauf. Ein zweites, drittes Geschlecht griechischer Christen umgibt ihn, und er fühlt die Verpflichtung, das, was er „mit Augen geschaut, mit Ohren gehört und mit Händen betastet in Betreff des Lebenswortes" (1. Joh. 1, 1), als ein Vermächtniß zu hinterlassen; — kann das Evangelium, das er schreibt, anders aus-

fallen, als es uns vorliegt? Er wird die älteren Evangelien, welche er in seinen Gemeinden gelesen weiß, voraussetzen und ergänzen, ergänzen nicht in kleinlicher, zersplitterter Weise, sondern in großem Styl, durch ein auswählendes Gesammtbild.[1]) Er wird seine Darstellung durchaus persönlich anlegen, ohne Hervorhebung seiner Person, aber mit seiner persönlichen Hinleitung zu Jesu beginnend, und überhaupt das heraushebend, was *ihm* in Jesu Reden und Thaten das Bedeutsamste geworden ist. Er wird einzelne hohe Wunderwerke, vielleicht in dämmernder Erinnerung noch gesteigert, aufstellen als Spiegelbilder der Gesammtherrlichkeit des Herrn. Er wird neben der liebevollsten Einzelerinnerung, z. B. an Gespräche, hin und wieder Zusammenfassungen ganzer Lehrkapitel und Lehrepochen Jesu geben, die als Summarien nothwendig der concreten Lebendigkeit entbehren und etwas Monotones an sich tragen (Kap. 5 u. Kap. 6). Er wird, wo er die Reden Jesu mittheilt, Erinnerung und Auslegung, die ihm seit einem halben Jahrhundert in der Seele verwachsen sind, vielfach gar nicht mehr scheiden *können*, vielmehr in hoher Zuversicht, daß ja was der Geist ihm gegeben, auch nur von Jesu genommen sei, (— vgl. die das Bewußtsein des Apostels bedeutsam aussprechenden Worte 16, 13. 14. 15 —) aus dem Gesammtschatz

---

[1]) Man muß sich überhaupt bei der johanneischen Frage gegenwärtig halten, wieviel stofflich reicher die ursprüngliche Wirklichkeit des Lebens Jesu gewesen sein muß als die auf uns gekommene Ueberlieferung desselben, welche sich dem äußeren Umfang nach in wenige Wochen unterbringen ließe, und demnach auch jetzt, wo sie eine zwiefache ist, eine auswahlmäßige bleibt. Die gewöhnlichen Einwendungen gegen die Herbeiziehung des Ergänzungsgesichtspunktes zur Erklärung des Johannesevangeliums treffen doch nur einen äußerlichen, atomistischen Begriff von Ergänzung. Und wenn Weiß (a. a. O. S. 119) bemerkt: „daß für *uns* das Evangelium eine wesentliche Ergänzung unsrer Kenntniß von der Geschichte Jesu bildet, beweist nicht, daß der Evangelist eine solche beabsichtigt", so ist das zwar in abstracto richtig, beruht aber auf einer einseitigen Betonung des *Lehrzwecks* des Evangelisten. Wenn sich bei dem Evangelisten der Geschichtszweck mit dem Lehrzweck nicht *vereinigte*, so wäre Baur mit seiner Auffassung des Evangeliums im Recht. Wir müssen uns aber hüten, in modern construirender Weise einem alten Schriftsteller einen einheitlichen und damit einseitigen Zweck aufzudrängen, während in ihm verschiedene Motive in durchaus unmittelbarer Weise zusammengewirkt haben können. Wird endlich dem Ergänzungsgesichtspunkt entgegengehalten, daß Johannes manches Synoptische ja doch wiederhole, so ist zu antworten: er thut das nirgends, als wo es um der organischen Einheit seiner Darstellung willen oder aus besonderen wohlerkennbaren Gründen unumgänglich ist.

seines Erlebens Reden Jesu frei herausgestalten, nicht sowohl wie sie den Juden in den Erdentagen des Herrn, vielmehr wie sie seinen Lesern verständlich und heilsam sind. Kurz, er wird ein Evangelium hervorbringen, das nicht minder Lehrschrift ist als Geschichtsbericht, dem es mehr um die geistige Wahrheit des Erzählten zu thun ist als um die buchstäbliche Wirklichkeit, ein Evangelium, dessen Jesusbild sich zu dem der Synoptiker verhalten wird wie ein geistvolles subjectiv-auffassendes Porträt zu photographischen Aufnahmen.

Nach dieser Ansicht vom Johannesevangelium, deren vollständige Bewährung natürlich erst in der Durchführung unsres Unternehmens, insonderheit erst in der darstellenden Behandlung des Lebens Jesu stattfinden kann, sind nun die Grundsätze zu bemessen, nach denen das synoptische und das johanneische Zeugniß nebeneinander zu verwerthen und gegen einander abzuwägen sind. So hoch wir das Johannesevangelium zu stellen haben, davon kann doch keine Rede sein, es den Synoptikern unbedingt vorzuziehen. Nach ihm allein, ohne die synoptischen Mittheilungen, ließe sich ein historisch-anschauliches Leben Jesu gar nicht schreiben. Wie Jesus geredet und seinem Volke gepredigt, wie er seine Jünger gebildet und erzogen, wie er auf dem Boden von Gesetz und Propheten sein Volk durch Wort und That fürs Reich Gottes zu werben und die ihm entgegenstehenden Mächte im Volksleben zu überwinden gesucht hat, das erfahren wir in urkundlich getreuer Weise nur aus den drei ersten Evangelien, und müssen daher aus ihnen den Maßstab für die geschichtliche Authentie anderslautender johanneischen Mittheilungen entnehmen. Andererseits ist die Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit der Synoptiker in Zeit- und Ortsangaben, die Mangelhaftigkeit ihres ganzen Aufrisses des öffentlichen Lebens Jesu und überhaupt die äußere wie innere Lückenhaftigkeit ihres Berichtes unverkennbar und der Pragmatismus des Lebens Jesu, namentlich auch das Verständniß seines gewaltsamen Ausganges wäre aus ihnen kaum herzustellen. Hier liegen nun wiederum die großen Vorzüge des vierten Evangeliums. Wo es den drei ersten in concreten Dingen positiv widerspricht, ihre Darstellung berichtigt, überhaupt wo es in Punkten, die nicht ideeller, lehrhafter, sondern rein thatsächlicher Natur sind, von ihnen abweicht, da wird ihm in der Regel der Vorrang als Quelle zuerkannt werden müssen. Aber auch da, wo es Lehrgedanken Jesu, die in den Synoptikern nur eben angedeutet sind und die er der Natur der Sache nach weiter ausgeführt haben muß, geflissentlich ausbreitet, wird man

von dieser Ergänzung, so weit sie in der That eine solche ist, dankbaren Gebrauch zu machen, und erst da, wo man etwa auf Unvereinbares stieße, inne zu halten haben. Ueber das alles bleibt das Gesammtbild Jesu, wie es hier aus der Seele des Busenjüngers neu hervorgebracht erscheint, als eine große, wenn auch um ihrer vermittelten Natur willen nicht ohne Vorsicht zu verwerthende Ergänzung zu den synoptischen Zeichnungen zu würdigen. Es ist ein geistreiches, treffendes Wort von Hase, daß man die beiden Jesusbilder, die uns überliefert sind, das synoptische und das johanneische, stereoskopisch arrangiren müsse, um eine vollständige und lebendige historische Anschauung zu gewinnen; aber es ist das leichter gesagt als gethan. Einer der größten Reize, aber auch eine der größten Schwierigkeiten unsrer Aufgabe besteht in der Zusammenschau und Ineinanderfügung der synoptischen und johanneischen Elemente, und vollständig wird dieselbe vielleicht nie gelingen, wenigstens uns nicht gelingen; denn das Johannesevangelium ist so sehr aus Einem Guß, und in diesem Erzguß sind verschiedenartige historische Elemente so völlig mit einander und mit dem eignen Zusatz des Evangelisten verschmolzen, daß der Versuch, sie wieder zu scheiden und in ihre ursprünglichen Zusammenhänge zurückzustellen, von vornherein wenig Aussicht hat. Daher es hin und wieder vorzuziehen sein wird, in gewissen Kapiteln des Lebens Jesu den synoptischen und den johanneischen Bericht lieber einfach nebeneinander zu stellen, als eine Mischung zu unternehmen, welche doch nur eine äußerliche und widerstrebende bliebe.

III. Untersuchung der Hauptpunkte des Lebens Jesu.

1. Zeitrechnung.[1])

Vor jeder weiteren Untersuchung des in den Quellen überlieferten Lebens Jesu gilt es, die Zeitrechnung desselben festzustellen und es so in die allgemeine Weltgeschichte einzurahmen. Es ist dies eine im Allgemeinen ebenso einfache und zweifelfreie, als hinsichtlich mathematischer Bestimmungen verwickelte und mißliche Sache, bei der wir uns, da an der mathematischen Bestimmtheit für das Verständniß des Lebens Jesu gar nichts liegt, auf das Nothwendigste beschränken werden.

Die Unsicherheit des Geburtsjahres Jesu und — wie sich später zeigen wird — der Kindheitsüberlieferung überhaupt macht es hiebei erforderlich, vom öffentlichen Leben Jesu auszugehen, und zwar ist zunächst dessen Dauer, dann sein Anfangs- und Endpunkt festzustellen.

Ueber die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu enthalten die Synoptiker keine ausdrückliche Angabe. Daß innerhalb desselben nur ein Passahfest bei ihnen vorkommt, dasjenige, an dem er stirbt, beweist nicht, daß nicht auch in die vorher erzählten Begebenheiten ein solches hineingefallen wäre, denn die synoptische Erzählung entbehrt aller chronologischen Strenge und mit spärlichen Ausnahmen der sorgfältigen Zeitangaben insgemein. Allerdings haben einige Kirchenväter, gestützt auf den Luc. 4, 17—19 von Jesu gewählten Jesajahtext

[1]) In die älteren chronologischen Untersuchungen über Geburts- und Todesjahr Jesu kritisch einzugehen unterlasse ich, da ich mir einen besonderen Beruf hiezu nicht zutrauen kann und für das geschichtliche Verständniß des Lebens Jesu nichts dabei herauskommen würde.

vom „angenehmen Jahr des Herrn“, eine nur einjährige Dauer des Lehramtes Jesu behauptet: aber es bedarf heute keines Beweises, daß eine solche chronologische Verwerthung eines symbolischen Ausdrucks ganz unzulässig ist, und überhaupt geht den Kirchenvätern in solchen exacten Fragen jede Schärfe und Sorgfalt des Urtheils insgemein ab. Ueberschlägt man die synoptische Darstellung nach ihrem inneren Gehalt und bedenkt den nothwendigen Gang von den Anfängen Jesu bis zur Bildung eines festen Jüngerkreises (Marc. 3), dann von der Berufung der Apostel bis zu ihrer Befähigung ausgesandt zu werden (Marc. 6), weiter von der erst hiedurch auf den Gipfelpunkt gebrachten Volksthümlichkeit Jesu bis zu einem derartigen Rückgang derselben, daß seine Verwerfung in Israel, sein gewaltsamer Tod in Sicht tritt (Marc. 8), und von da endlich bis zum wirklichen Eintritt des Vorausgesehenen, so muß die ganze Gewaltsamkeit und Unnatur einer Vermuthung einleuchten, welche das alles in den Raum Eines Jahres zusammendrängen will.[1]) Endlich enthält die synoptische Erzählung wenigstens Einen Zug, der auf ein mitten in die öffentliche Wirksamkeit Jesu einfallendes Osterfest deutet, die Geschichte vom Aehrenausraufen am Sabbath.[2]) Sie setzt die Zeit der reifenden Erndte voraus, und diese fiel in Palästina mit dem Osterfeste zusammen, auf dem die erste Garbe im Tempel dargebracht ward. Da nun diese Erzählung sowohl nach ihrer Stellung in den Evangelien als auch nach allen Verhältnissen, die sie voraussetzt, weder in die allererstен Anfänge Jesu noch in die Nähe seines Todespassah gesetzt werden kann, so erhellt, daß auch nach der synoptischen Darstellung ein mehr als einjähriger Zeitraum der Wirksamkeit Jesu das Wahrscheinliche ist.

Die ganze Frage dieser Lehramtsdauer kann nur mit Hülfe des Johannesevangeliums entschieden werden, welches vor der aus Einzelerinnerungen zusammengeflossenen synoptischen Darstellung die ganze chronologische Sorgfalt und Genauigkeit eines wohlgefügten Berichtes voraus hat, wie nur ein Begleiter Jesu auf Schritt und Tritt ihn zu geben vermochte. Das Johannesevangelium nun verzeichnet drei ins öffentliche Leben Jesu fallende Passahfeste: das erste 2, 13 bald nach dem Hervortreten Jesu überhaupt, das zweite 6, 4 zur Zeit der

[1]) Wie Keim in seiner „Geschichte Jesu von Nazara“ thut.

[2]) Marc. 2, 23 (Matth. 12, 1). Aus der Einforderung der Tempelsteuer Matth. 17, 24, welche kurz vor Ostern geschah, läßt sich darum nichts folgern, weil dieselbe kurz vor dem Todespassah stattgefunden haben könnte.

Speisung der Fünftausend, auf der Mittagshöhe seiner Wirksamkeit und Volksgunst, und das dritte 13, 1 f., an dem er gekreuzigt wird. Das würde also von der Tempelreinigung (2, 13) bis zur Kreuzigung gerade zwei Jahre machen. Es kann sich nur fragen, ob etwa auch 5, 1, wo die Lesart zwischen ἦν ἑορτή und ἦν ἡ ἑορτή schwankt, ein Passah gemeint sei, also zwischen 5, 1 und 6, 4 noch ein weiteres Jahr einzuschalten wäre. Zu einer solchen Annahme würden wir genöthigt sein, wenn wir in der Stelle Joh. 4, 35 οὐχ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται nach einer neuerdings beliebt gewordenen Auslegung eine Bezugnahme auf die damalige Jahreszeit (Anfang December) fänden: denn wenn Jesus erst im Anfang December, um sich der argwöhnischen Beobachtung der Pharisäer zu entziehen, (4, 1 f.) Judäa nach achtmonatlichem Aufenthalte verlassen hätte, so wäre es ganz unwahrscheinlich, daß er bereits vor Ostern, also nach etwa zehn bis zwölf Wochen dorthin zurückgekehrt sein sollte.[1]) Allein nach unserer Ueberzeugung ist das Wort 4, 35 durchaus nicht chronologisch, sondern sprichwörtlich zu fassen: dem Naturverlauf, der zwischen Saat und Erndte eine längere Frist setzt, soll der Verlauf des Reiches Gottes entgegengesetzt werden, der, wo eben erst gesäet worden, schon „Felder weiß zur Erndte" gestattet; und so konnte jener Ausspruch in jeder Jahreszeit gethan werden.[2]) Hievon also abgesehen, ist es weder wahrscheinlich, daß Jesus nach dem 2, 13 notirten Passah ganze acht Monate lang noch neben dem Täufer in Judäa gewirkt haben sollte (— die Anschauung

[1]) So allerdings Weiß, a. a. O., I. S. 420, bei dem aber ebendaher auch die galiläische Wirksamkeit Jesu ins stärkste Gedränge kommt. Denn wenn Jesus erst im December aus Judäa zurückkam und Anfang März (Weiß Bd. II. S. 119) bereits die Jünger ausgesandt haben soll, was bleibt da überhaupt für die galiläische „Saatzeit" übrig? Unverkennbar setzt überdies die Stelle Joh. 4, 45 ein erst ganz kürzliches Vorhergegangensein des Osterfestes voraus.

[2]) Man beachte nur, daß die Bemerkung der Jünger in dem Sinne „wir haben jetzt December, vier Monate noch bis zur Erndtezeit", zu dem Gedanken Jesu: „sehet, hier in Samaria habe ich kaum gesäet und schon sind die Felder weiß zur Erndte" gar keinen logischen Gegensatz bilden würde. Ein solcher kommt nur heraus, wenn einem Sprichwort, welches die Erfahrung des alltäglichen Lebens ausdrückt, (beachte das accentuirte οὐχ ὑμεῖς λέγετε!), die schönere Erfahrung des Gottesreiches, die den Jüngern fremd und nach jener Regel überraschend ist, entgegengestellt werden soll. (Wenn E. Haupt gegen die sprichwörtliche Fassung einwendet, kein Sprichwort könne ein ἔτι enthalten, so erinnere ich an unser deutsches: „Noch ist nicht aller Tage Abend." Natürlich ist das Sprichwort als ein der Saat- oder Keim-zeit angehöriges zu denken.) —

der Synoptiker, daß Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich aufgetreten sei, wäre dann kaum zu begreifen —), noch gar, daß Johannes 5, 1 ein Passah, und 6, 4 abermals ein Passah notirend, aus dem ganzen dazwischenliegenden Jahre rein gar nichts zu berichten gefunden hätte.[1]) Und da nun auch aus textkritischen Gründen die Lesart ἦν ἑορτή der (offenbar anderen Stellen des Evangeliums nachgebildeten) ἦν ἡ ἑορτή vorzuziehen ist, mithin keins von den hohen Festen der Juden, die der Evangelist immer bei Namen nennt, sondern ein untergeordnetes, das er näher zu bezeichnen nicht der Mühe werth hält, gemeint sein wird, so hat die Vermuthung vieler Ausleger volle Wahrscheinlichkeit, daß an das — etwa vier Wochen vor Ostern (6, 14) fallende — Purimfest zu denken sei. Hienach verbleibt es also bei einer zweijährigen Dauer des öffentlichen Lebens von Joh. 2, 13 an, zu der dann noch für das vorher Verlaufene (Taufe, Versuchung, erste kurze Wirksamkeit am Jordan und in Galiläa) einige Wochen oder höchstens Monate hinzuzurechnen sind. —

Ueber die weltgeschichtliche Eingliederung dieser zwei Jahre nun sind wir im Allgemeinen außer allem Zweifel: sie fallen jedenfalls in die Regierung des Kaisers Tiberius (14—37 n. Chr.), und näher in die Verwaltung des Pontius Pilatus in Judäa, welche nach sicheren Nachrichten von a. 26 bis 36 gedauert hat. Soviel geht schon aus der oben angeführten Notiz des Tacitus über Christus hervor, wird von der gesammten urchristlichen Ueberlieferung bestätigt, und genügt eigentlich schon zum Verständniß der zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu. Eine noch genauere Feststellung verspricht uns Lucas in der chronologischen Notiz 3, 1 f.: „im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Judäa regierte, Herodes Antipas über Galiläa, sein Bruder Philippus über Ituräa und Trachonitis, und Lysanias über Abilene Vierfürst war, unter dem Hohenpriester Hannas und Kajaphas, erging Gottes Wort an Johannes, des Zacharias Sohn, in der Wüste." Bezieht sich diese Angabe zunächst auch auf das Auftreten des Täufers, so liegt doch auf der Hand, daß es die Meinung des Lucas nicht sein konnte, das Auftreten der Nebenperson mit aller Feierlichkeit chronologisch zu bestimmen, das der Hauptperson aber unbestimmt zu lassen; vielmehr ist ihm das Auftreten des Täufers nur das Signal zum Auftreten

[1]) Denn auch die Ausflucht, die Worte 6, 4 „Es war aber das Passah nahe" seien nicht in dem Sinne von „nahe bevorstehend", sondern von „unlängst verflossen" zu fassen, ist wider allen Sprachgebrauch.

Jesu gewesen, auf das er bereits v. 23 kommt und das ohne Zweifel nur wenige Monate später stattgefunden hat. Eine Anfechtung dieser chronologischen Notiz, die man aus der Erwähnung des Lysanias hergenommen hat, als wäre mit Lysanias von Abilene der bereits im Jahre 34 v. Chr. ermordete Lysanias von Chalcis gemeint, also die ganze Notiz eine verwirrte und werthlose Zusammenstoppelung — ist neuerdings mit Recht aufgegeben worden[1]), und ebenso haben die Einwendungen, welche Keim auf Grund eines höchst fraglichen Verständnisses des Josephus gegen das „fünfzehnte Jahr des Tiberius" erhob, um das öffentliche Leben Jesu bis ins vorletzte Jahr des Pilatus hinunterzurücken, nur vorübergehenden Eindruck machen können.[2]) Die offenbar sehr sorgsame Angabe eines griechisch gebildeten Schriftstellers wie Lucas darum unglaubhaft zu finden, weil er in einer viel beiläufigeren Notiz — vom quirinischen Census, Luc. 2, 2 — wahrscheinlich geirrt hat, liegt vollends kein Grund vor. Aber nun fragt sich doch, wie Lucas das fünfzehnte Jahr des Tiberius gerechnet hat, ob von dem Tode des Augustus an (19. August 767 p. u. c. 14 p. Chr.), oder aber von der Erhebung des Tiberius zum Mitregenten, welche wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 764 p. u. c. 11 p. Chr. erfolgt ist. Nach der in der römischen Historie von Tiberius an eingehaltenen Berechnungsweise liegt ja ersteres am nächsten: das fünfzehnte Jahr des Tiberius wäre dann das Jahr vom 19. August 781 p. u. c. 28 p. Chr. bis zum 19. August 782, bezw. 29, und das Joh. 2, 13 erwähnte erste Passah im öffentlichen Leben Jesu wäre das des Jahres 782 (29), das Todespassah aber das des Jahres 784 (31 n. Chr.). Aber auch die andere Berechnungsweise, welche von mehreren Gelehrten vorgezogen wird und nach

[1]) Vgl. darüber Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 313.

[2]) Weil der Rachekrieg des Aretas gegen den Vierfürsten erst im Jahre 36 unternommen, und die darin erlittene Niederlage des letzteren vom Volke als Gottesgericht über die Hinrichtung des Täufers gedeutet ward, hat Keim diese Hinrichtung ins Jahr 34 und die Kreuzigung Jesu ins Jahr 35 hinabrücken zu sollen geglaubt. Allein hierdurch verschieben sich alle anderen Data in unwahrscheinlichster Weise: Herodias wäre bei ihrer Entführung durch Herodes Antipas bereits über vierzig Jahre alt gewesen, ihre Tochter Salome bei der Hinrichtung des Täufers kein junges Mädchen mehr, sondern bereits Wittwe des Tetrarchen Philippus, als welche sie schwerlich vor den Gästen des Herodes Tänze aufgeführt hätte; auch Jesus müßte bei seinem öffentlichen Auftreten (nach Keim erst im Jahre 34!) bereits fast 40jährig gewesen sein. Vgl. hierüber Schürer a. a. O. S. 241—43.

welcher jenes erste Passah in das Jahr 27 n. Chr., das Todespassah in das Jahr 29 fallen würde, läßt sich nicht von vornherein abweisen, so wenig positive Belege sie für sich beizubringen hat. Nach der Aussage eines zuverlässigen Philologen[1]) haben die Aegypter die Regierung des Tiberius sogar schon vom Jahre 4 p. Chr. datirt, dem Jahre, da er von Augustus zum Sohne angenommen und mit der tribunicischen Gewalt bekleidet wurde[1]): wievielmehr konnte jenes Jahr 11, in welchem er nach Suetonius (Tib. 21) und Vellejus (II, 21) durch Beschluß des Senats und Volkes „in allen Provinzen und bei allen Heeren die gleiche Gewalt mit Augustus erhielt", in irgend einer orientalischen Quelle, aus der Lucas seine Notiz geschöpft haben mag, als sein Regierungsanfang festgestellt worden sein; ja es konnte bei Lebzeiten des Tiberius außerhalb Roms, in den Provinzen, wo seine Autorität feierlich verkündet worden war, für einen Verstoß gegen seine Majestät gelten, seine Regentenjahre erst vom Tode des Augustus zu zählen.

Zwei Umstände scheinen uns in dieser Frage die an und für sich leichtere Wagschale dennoch sinken zu machen. 1) Bei jenem ersten Passah, das uns Joh. 2, 13 beschrieben wird, äußern die Juden auf das Wort Jesu vom Abbrechen und Wiederaufrichten des Tempels: „Sechsundvierzig Jahre sind an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?" (Joh. 2, 20). Die sechsundvierzig Jahre sind ohne Zweifel bis herab auf die Gegenwart gerechnet: obwohl Herodes d. Gr. den Tempel der Hauptsache nach fertig gestellt hatte, wurde doch auch nach seinem Tode, ja bis kurz vor dem Eintritt der Zerstörung im Jahr 70 aus den immerfort zufließenden Tempelgeschenken an ihm ausgebaut und verschönert. Angefangen aber war der Bau nach Josephus (Arch. 15, 11, 1) im achtzehnten Regierungsjahre des Herodes, welches nach wahrscheinlichster Berechnung in die Kalenderjahre 733—34 p. u. c. 19—20 v. Chr. fällt. Rechnet man von da 46 Jahre weiter, so kommt man in die Anfänge des Jahres 780 p. u. c. 27 n. Chr. Das wäre, wenn Johannes und Jesus erst im fünfzehnten Jahr nach dem Tode des Augustus, d. h. 782 = 29, aufgetreten wären, um volle zwei Jahre zu früh: dagegen stimmt es genau, wenn das fünfzehnte Jahr des Tiberius von dessen Mitregentschaft an gerechnet wird. — 2) Die lateinischen Kirchenväter, Tertullian an ihrer Spitze, haben die merkwürdige Notiz, Christus sei gekreuzigt worden am 25. März duobus

[1]) Zumpt, das Geburtsjahr Christi, S. 287.

Geminis consulibus.[1]) Die beiden Gemini, Rubellius Geminus und Fufius Geminus, führten aber das Consulat im Jahre Roms 782, dem fünfzehnten der Alleinherrschaft des Tiberius.[2]) Nun ist es klar, daß, wenn diese Notiz richtig ist, das 15. Jahr dieser Alleinherrschaft unmöglich zugleich das Todesjahr Jesu und das Jahr des Auftretens des Täufers gewesen sein kann: auch wenn man das Auftreten Jesu dem des Täufers noch so rasch folgen ließ und seine Lehrthätigkeit auf ein Jahr beschränkte, mußte man nothgedrungen seinen Tod ins folgende Jahr setzen. Aus ebendiesem Grunde kann jene Notiz der Kirchenväter nicht aus Lucas 3, 1 entnommen sein. Schon das wäre wunderlich, daß sie dann nicht einfach vom „fünfzehnten Jahre des Tiberius" redeten, sondern vom Consulat der beiden Gemini: aber Tertullian sieht sich auch genöthigt, von dieser Notiz aus die Angabe des Lucas gewaltsam umzudeuten, sie dem deutlichen Wortlaut entgegen auf den Todestermin Jesu zu beziehen, also den Anfang der Wirksamkeit Jesu weiter hinaufzurücken.[3]) Hienach hat jene Notiz vom Consulatsjahr der beiden Gemini offenbar einen von unseren Evangelien unabhängigen Ursprung, der ihr trotz aller Ungenauigkeit der Kirchenväter einen Anspruch auf Glaubwürdigkeit verleiht: sie findet sich immerhin bei einem Manne, der als römischer Rechtsgelehrter zur Untersuchung und Feststellung eines Datums wohlbefähigt sein mußte und entstammt vielleicht denselben Staats-Acten, aus denen Tacitus seine Angabe über die Hinrichtung Jesu unter Pontius Pilatus entnommen hat. Ist aber das Jahr der beiden Gemini, d. h. das fünfzehnte Jahr der Alleinherrschaft des Tiberius, das Todesjahr Jesu, dann kommen wir abermals auf das Jahr 780 p. u. c. 27 n. Chr. d. h. auf das fünfzehnte Jahr seit der Mitregenschaft des Tiberius als Jahr seines öffentlichen Auftretens.

Steht hienach die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu für uns so weit als möglich fest, so können wir von hier aus rückwärts auf das Geburtsjahr Jesu schließen, über welches bestimmte biblische Angaben

[1]) Tertull. adv. Judaeos 8: Quae passio hujus exterminii intra tempora LXX hebdomadarum perfecta est sub Tiberio Caesare, coss. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII cal. April., die prima azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam a Mose fuerat praeceptum.

[2]) Tac. Ann. 5, 1.

[3]) Vgl. Zumpt a. a. O., S. 271—302. Tert. l. c. Hujus (Tiberii) quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi triginta, quum pateretur. Dagegen adv. Marc. 1, 15 At nunc quale est, ut dominus anno XII Tiberii Caesaris revelatus sit?

nicht vorliegen und in betreff dessen die etwa vorhandenen Anhaltspunkte nur unsichrer Natur sind.

Nach Luc. 3, 23 „war Jesus, da er anfing (öffentlich zu wirken), ungefähr dreißig Jahre alt". An dieser Angabe zu zweifeln liegt gar kein Grund vor: die ganz vereinzelte Meinung des Irenäus, Jesus habe ein Alter von gegen fünfzig Jahren erreicht, rührt nur aus einem Mißverständniß her, das — wie wir hören durch eine kleinasiatische Tradition vermittelt — ohne Zweifel der Aeußerung Joh. 8, 57 entstammt, und kein neuerer Gelehrter hat sich dadurch an der Angabe des Lucas irre machen lassen. Natürlich gestattet der Ausdruck „ungefähr dreißig" auch an einen Zwei- oder Dreiunddreißigjährigen zu denken. Die herkömmliche Annahme aber, als ob gerade das dreißigste Jahr in Israel die Reife zum öffentlichen Auftreten bezeichnet hätte, ist ohne geschichtlichen Grund. Keine Ueberlieferung oder Sitte forderte von dem auftretenden Schriftgelehrten die Volljährigkeit des Leviten[1]), und was Jesum insonderheit angeht, so hat nicht sein dreißigster Geburtstag, sondern das Auftreten des Täufers und die von diesem empfangene Taufe sein Hervortreten entschieden. Rechnet man nun vom Jahre 780 (27 n. Chr.) dreißig Jahre rückwärts, so kommt man ins Jahr 750 = 4 v. Chr., und schon hier zeigt sich, daß unsre herkömmliche im sechsten Jahrhundert von dem Abt Dionysius Exiguus berechnete christliche Aera mit ihrer Ansetzung der Geburt Jesu auf das Jahr 754 Roms sich um mehrere Jahre verspätend geirrt hat.[2]) Dies Ergebniß wird bestätigt und noch verschärft durch die Angaben der Kindheitsgeschichte. Nach beiden Kindheitsevangelien ist Jesus noch unter der Regierung des großen Herodes geboren, und wenn auch die Kindheitsgeschichte, wie wir finden werden, eines streng geschichtlichen Charakters entbehrt, so sind doch ihre Angaben da, wo es sich um nichts Wunderbares handelt und die beiden sonst so sehr auseinandergehenden Erzählungen ausnahmsweise zusammenstimmen, nicht ohne Gewicht. Herodes der Große ist bereits vor Ostern 750 ge-

[1]) Vgl. 4. Mos. 4, 3 und 47.

[2]) Dionysius Exiguus rechnete von dem 15. Jahr des Tiberius (782) dreißig Jahre zurück, zog aber von diesen dann 1—2 Jahre ab, da Jesus doch erst einige Zeit nach dem Täufer sowohl geboren worden als öffentlich aufgetreten, und kam so auf 753—54 als Geburtsjahr Christi. Unter den Neueren nimmt sich unseres Wissens nur Hase (Gesch. Jesu S. 207) dieser Rechnung als einer wahrscheinlichen an, indem er die entgegenstehenden Angaben der Kindheitsgeschichte für historisch werthlos hält.

ſtorben: hat er alſo die Geburt Jeſu noch erlebt, ja hat er, wie Matthäus berichtet, dem bereits ein- bis zweijährigen Kinde nachgeſtellt und es nach Aegypten vertrieben, ſo müßte daſſelbe ſpäteſtens im Jahre 749, oder vielmehr bereits 748 oder 747 geboren ſein, wonach Jeſus alſo im Jahre 780, bei ſeinem öffentlichen Auftreten, als ein Zwei- bis Dreiunddreißigjähriger zu denken wäre.

Einen genaueren Anhalt über das Geburtsjahr Jeſu ſcheint uns die Stelle Lucas 2, 2 zu verheißen: „es erging ein Gebot vom Kaiſer Auguſtus, den ganzen Erdkreis einzuſchätzen; dieſe Schatzung geſchah als die erſte unter der Regierung des Quirinius über Syrien", — eine Angabe, die bekanntlich vermöge der durch die Schatzung motivirten Reiſe Joſephs und der Maria nach Bethlehem unmittelbar auf die Geburtsgeſchichte Jeſu führt. Aber dieſe quiriniſche Schatzung zur Zeit des Herodes gehört anerkanntermaßen zu den größten Schwierigkeiten der evangeliſchen Ueberlieferung. Allerdings kennt die beglaubigte Geſchichte einen quiriniſchen Cenſus in Paläſtina, aber erſt nach der Abſetzung des Archelaus, des über die ſüdliche Landeshälfte geſetzten Sohnes des großen Herodes, als Judäa mit ſeinen Nebenlanden in unmittelbare römiſche Verwaltung genommen und zu dieſem Zwecke eine römiſche Steuerveranlagung dort vorgenommen ward. Von dieſem quiriniſchen Cenſus, bei dem der Aufſtand Juda's des Galiläers ſtattfand, erzählt Joſephus[1]) und weiß auch Lucas in der Apoſtelgeſchichte (5, 37), ohne ihn dort von einem früheren zu unterſcheiden; aber an ihn kann in der Geburtsgeſchichte Jeſu unmöglich gedacht werden, weil dieſe dann faſt zehn Jahre hinter den Tod des Herodes, erſt ins Jahr 759 p. u. c. (6 n. Chr.) fiele, was, auch abgeſehen von der Glaubwürdigkeit der Angaben Luc. 1, 5; Matth. 2, 1, aller Wahrſcheinlichkeit widerſtreitet. Nun hat man freilich große und gelehrte Anſtrengungen gemacht, um ſchon zur muthmaßlichen Geburtszeit Jeſu einen römiſchen Cenſus in Paläſtina wenigſtens als möglich und wahrſcheinlich zu erweiſen. Huſchke hat daran erinnert, daß nach Tacitus Kaiſer Auguſtus ein eigenhändiges breviarium totius imperii hinterließ, eine Statiſtik der Streit- und Steuerkräfte des Reiches, in der, wie ausdrücklich erwähnt wird, auch die reges socii wie Herodes mit einbegriffen waren, und Zumpt hat nachgewieſen, daß bereits längere Zeit vor jenem lokalen quiriniſchen Cenſus große Steuerveranlagungen in allen Reichstheilen von Auguſtus eingeleitet

[1]) Arch. 18, 1 f.

sein müssen, daß dieselben unzweifelhaft auch die Gebiete der damaligen asiatischen Vasallenkönige betrafen, die nichts weiter waren als den römischen Proconsuln unterstellte Erbstatthalter von Nebenländern des Reiches, und daß Publius Sulpicius Quirinius, der Proconsul von Syrien zur Zeit des Archelaus, aller Wahrscheinlichkeit nach schon vorher einmal, zwischen den Jahren 4 v. Chr. und 6 n. Chr. Syrien verwaltet, also möglicherweise schon damals eine römische Volkszählung und Steuerveranlagung Palästina's geleitet habe.[1]) Aber auch wenn wir das alles gelten lassen, wird eine völlige Rechtfertigung der Angabe Luc. 2, 2 nicht erzielt. Einmal bleibt immer die Thatsache stehen, daß zur Zeit Herodes des Großen Quirinius nicht Statthalter von Syrien gewesen sein kann. Seine spätere Statthalterschaft beginnt erst im Jahre 6 n. Chr. und seine etwaige frühere könnte höchstens im Jahre 4 v. Chr. unmittelbar nach dem Tode des Herodes begonnen haben, während in dessen letzten Regierungszeiten vielmehr Sentius Saturninus und Quinctilius Varus Syrien verwalteten.[2]) Zweitens bleibt unbestreitbar, daß Lucas die fragliche frühere Schatzung zur Zeit der Geburt Christi von der nachmaligen quirinischen bei der Absetzung des Archelaus nicht unterschieden, sondern mit derselben vermengt haben müßte, denn Ap.-Gesch. 5, 37 redet er von der letzteren als „der Schatzung", und in der Stelle Luc. 2, 2 ist es doch auch nur ein Verzweiflungssprung gewaltthätiger Apologetik, das πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου in ein „als die erste, ehe Quirinius Proconsul von Syrien war" zu übersetzen und so eine Unterscheidung dieser und der späteren Schatzung herauszubringen. Und drittens wird sich nicht leugnen lassen, daß Lucas von dem Vollzug jener Schatzung eine ganz ungeschichtliche und unmögliche Vorstellung hegt. Wenn er sich denkt, daß Joseph habe nach Bethlehem wandern müssen, — nicht weil er dort heimathberechtigt gewesen, sondern weil Bethlehem der Stammsitz seiner Ahnen war, und wenn er dieselbe Vorstellung, daß die Schatzung an den alten Stammorten vorgenommen worden sei, auf jedermann anwendet, so beschreibt er nicht eine „schonend" nach israelitischer Volksverfassung vorgenommene Ausführung des römischen Edicts, wie uns gewöhnlich ver-

[1]) Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu gehaltenen Census, 1840. Zumpt, das Geburtsjahr Jesu, 1869.

[2]) Die Vermuthung Zumpts, unter Quirinius sei der von Sentius Saturninus zu Jesu Geburtszeit eingeleitete Census vollendet, und darum Luc. 2, 2 nicht dieser, sondern jener genannt worden, ist doch nur eine Ausflucht.

sichert wird, sondern eine Durcheinanderwürfelung Israels, wie sie aufregender und zugleich zweckwidriger gar nicht gedacht werden könnte, denn wer wohnte im damaligen Israel noch an den vorexilischen Sitzen seiner Väter, und was für einen praktischen Werth hätten Steuerlisten gehabt, die an Orten aufgenommen worden, wo nicht die Lebenden wohnten, sondern nur einst ihre Ahnen gesessen?[1] Unter diesen Umständen mag man gerne zugeben, daß der verworrenen Notiz des Lucas irgend ein nicht mehr aufzuklärender geschichtliche Vorgang zu Grunde liegen wird, aber zur Bestimmung des Geburtsjahres Jesu kann dieser selbst aller historischen Bestimmtheit entbehrende Vorgang nichts nützen.

Weit eher gibt dasjenige Stück der Kindheitsgeschichte, welches von allen vielleicht den sagenhaftesten Eindruck macht, etwas für das Geburtsjahr Jesu aus, die Geschichte vom Stern der Weisen. Es spricht nie wir weiterhin sehen werden, doch vieles dafür, in dem Stern der Weisen eine volksthümlich-poetische Erinnerung zu erkennen an jene von Kepler in ihrer Wiederkehr 1604 beobachtete seltne und merkwürdige Constellation der Planeten Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische, welche im Jahre 747 p. u. c. eintrat und sich im Jahre 748 unter Hinzutritt des Mars wiederholte. Ist auch die Ansicht Münters, der die Erscheinung von 747 für die Veranlassung der Reise der Magier nahm und die von 748 in dem Wiedererscheinen des Sternes bei dem Ritt nach Bethlehem bezeugt fand, gar zu vertrauensvoll auf die Geschichtlichkeit der ganzen Erzählung: ist überhaupt die Voraussetzung einer ganz gleichzeitigen Geburt des Kindes mit der ersten Erscheinung des Himmelszeichens für uns, die wir nicht an Sterndeuterei glauben, nicht haltbar, so bleibt es doch bemerkenswerth, daß jene Conjunctur nach strenger astronomischen Berechnung in ebendie Jahre fällt, in welche wir die Geburt Jesu auch aus anderen Wahrscheinlichkeitsgründen hinaufzurücken haben, in die Jahre 747 oder 748.

Läßt sich unter solchen Umständen das Geburtsjahr nur mit ungefährer Wahrscheinlichkeit bestimmen, so ist an irgendwelche Herausstellung des Geburtstages nüchternerweise gar nicht zu denken. Die Geburt im Stalle zu Bethlehem, die zu den glaubhaftesten

[1] Man denke sich, daß etwa den heutigen Einwohnern der Rheinprovinz behufs einer Volkszählung oder Steuerveranlagung aufgegeben würde, sich an den Orten einzufinden, wo im Reformationszeitalter ihre Vorfahren gesessen!

Elementen der Kindheitsüberlieferung gehört, führt jedenfalls auf eine andere Jahreszeit als die winterliche, in welcher wir unsere Weihnachten feiern. Nach den Rabbinen wurde in Palästina das Vieh im Februar ausgetrieben und im November in die Stallungen zurückgebracht: stand also, wie es doch ohne Zweifel die Voraussetzung der Erzählung ist, der Stall augenblicklich leer, so wäre vielmehr an die gute Jahreszeit zu denken. Unser winterliches Weihnachtsfest, das erst mit dem vierten Jahrhundert aufkommt, ruht nicht auf einer geschichtlichen Ueberlieferung oder Vermuthung, sondern auf einem natursymbolischen Gedanken: es ist den heidnischen, römischen natales solis invicti aufgepfropft, der uralten Feier der nach der längsten Winternacht ihren Siegeslauf neubeginnenden Sonne. Es liegt auf der Hand, daß ein so natursymbolisch motivirtes Geburtsfest Christi nicht aufgekommen sein würde, wenn nur einigermaßen ein historischer Anhaltspunkt für ein anderes Datum vorhanden gewesen wäre; aber die Kirchenväter verrathen uns durch ihr völliges Schwanken über den Geburtstag Jesu, daß ihnen keinerlei wirkliche Ueberlieferung über denselben zu Gebote stand.[1])

So bleibt den Zeitrechnungsfragen des Lebens Jesu eine genaue Antwort mehr oder weniger versagt. Aber die zeit- und weltgeschichtlichen Verhältnisse, in denen Jesus aufwuchs und zu wirken hatte, die Zeiten des neubegründeten römischen Kaiserthums und in Palästina insonderheit der Herodessöhne und der römischen Procuratoren, liegen im hellsten Licht der Geschichte, und es ist, wie schon von Anfang bemerkt worden, für die Wechselwirkung dieser Verhältnisse und seines Lebenslaufes ganz unerheblich, ob wir den Anfang und das Ende desselben ein paar Jahre früher oder später ansetzen.

[1]) Nach einer neuentdeckten Handschrift des Danielcommentars des Hippolytus, der sog. Chalkihandschrift, wäre allerdings die Angabe, Jesus sei am 25. December geboren, im Abendlande bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts nachzuweisen. Allein die betreffenden Worte der Chalkihandschrift sind aller Wahrscheinlichkeit nach ein viel späteres Einschiebsel. Vgl. Brakte in Hilgenfelds Zeitschrift 1892, S. 129 f.

2. Die Vorgeschichte.

Die eigentliche Geschichte Jesu, wie unsre Evangelisten sie zu geben haben, ist die Geschichte seines öffentlichen Lebens. Auf die verborgene Vorgeschichte dieser weltumgestaltenden zwei Jahre einzugehen und die vorbereitende stille Entwickelung seines Innenlebens zu beschreiben lag außerhalb ihres Vermögens und auch außerhalb der Gesichtspunkte biblischer Geschichtschreibung. Nur einen einzigen dahin gehörigen Zug hat Lucas vermöge eines günstigen Geschickes uns aufbehalten, die Geschichte jenes ersten Tempelganges im zwölften Jahr. Außerdem schickt er wie Matthäus einige die Geburt und erste Kindheit Jesu betreffenden Ueberlieferungen voraus, die wir, weil Jesus selbst in ihnen noch nicht thätiges Subject ist, als „Vorgeschichte" bezeichnen können.

Daß dieser Vorgeschichte nicht dasselbe Maß geschichtlicher Zuverlässigkeit eignen kann, welches wir aus guten Gründen den Berichten über das öffentliche Leben zuerkannt haben, liegt auf der Hand. Die Geburt Jesu lag zur Zeit der Abfassung unsrer Evangelien gegen das öffentliche Leben bereits um das doppelte Zeitmaß zurück, in einer schon dämmernden Ferne. Ihre Augenzeugen mußten damals schon längst ausgestorben sein, und so war für die dichterische Umschleierung des Thatsächlichen, für die mit den verborgenen Anfängen großer Lebensläufe so gern sich beschäftigende Sage ein ziemlich freier Spielraum gegeben. Gleichwohl kann erst die Untersuchung der betreffenden Erzählungen darüber entscheiden, ob wir hier wirkliche und völlige Geschichte, oder ein Gewebe rein idealer Dichtung, oder endlich ein Mittleres zwischen beiden, eine Kindheitssage vor uns haben.

Den knapperen Bericht gibt Matthäus. Zunächst führt er in einem Geschlechtsregister Jesum durch Joseph auf David und Abraham zurück, doch so, daß er ihn nicht von Joseph erzeugt sein, sondern

nur von dessen Weibe geboren werden läßt. Hieran anknüpfend berichtet er, wie Maria, des Davididen Joseph Verlobte, vor dem Vollzug ihrer Ehe vom heiligen Geiste schwanger geworden; wie Joseph sie deshalb für eine Gefallene geachtet habe, aber durch die Traumerscheinung eines Engels belehrt worden sei, daß hier vielmehr das Jesajahwort von dem Jungfrauensohn, der Israel erlösen solle, sich erfülle, und wie er darauf die Maria heimgeführt habe. Nachdem nun Jesus in Bethlehem geboren gewesen, seien — geleitet von einem diese Geburt anzeigenden Sterne — Magier aus Osten in Jerusalem erschienen und hätten nach dem neugebornen König der Juden gefragt. Der damals regierende Herodes habe sie, auf Grund einer Auskunft, die er von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten über den geweissagten Geburtsort des Messias empfangen, nach Bethlehem gewiesen, und der Stern selbst habe ihnen den Weg und das Haus gezeigt. Eine Traumoffenbarung habe sie abgehalten, zu dem arglistigen, dem Kinde nach dem Leben stehenden Tyrannen zurückzukehren, und gleicherweise sei Joseph veranlaßt worden, mit Maria und dem Kinde nach Aegypten zu flüchten; — die Verfolgungswuth des Herodes habe fehlgreifend die übrigen Kleinen in Bethlehem getroffen. Nach des Königs Tode heimkehrend, habe Joseph sich doch um des Sohnes desselben, des Archelaus willen gescheut, wieder nach Bethlehem zu kommen und sei vielmehr nach dem galiläischen Nazareth gezogen, dem Orte, von welchem Jesus hernach seinen Beinamen erhalten sollte. — Weiter holt Lucas aus, und berichtet in behaglicherer Darstellung, die sich zuweilen in den poetischen Parallelismus erhebt und wiederholt mit Psalmen durchwoben ist, zuerst die wunderbare Vorverkündigung der Geburt Johannes des Täufers, des Messiasherolds, der auf Engelsbotschaft kinderlosen greisen Eltern geschenkt wird; dann die noch wunderbarere Ankündigung des Messias selbst, welchen derselbe Engel der in Nazareth wohnenden jungfräulichen Mutter als Erzeugniß des heiligen Geistes weissagt. Weiter führt die Erzählung die beiden Mütter zu einem prophetischen Austausch ihrer Hoffnungen zusammen, beschreibt das bedeutsame Beschneidungsfest des Johannes, und kommt so zu der noch herrlicheren Geburtsfeier Jesu, welche, durch ein Schatzungsedict des Kaisers Augustus nach Bethlehem, dem davidischen Stammort verlegt, zwar in tiefer Armuth, in einem Stalle vor sich geht, aber von Engeln und frommen Hirten jubelnd begangen wird. Hieran schließt sich, nach einer schlichten Notiz von der Beschneidung und Namengebung, die auf den vierzigsten Tag fallende Darstellung des

Kindes im Tempel, bei welcher zwei greise Prophetengestalten, Symeon und Hannah, wie mit brechendem Auge das aufgehende Licht der Erlösung begrüßen. Endlich macht die bereits berührte Geschichte von einem späteren Tempelbesuch des Zwölfjährigen, die für uns hier vorläufig außer Betracht bleibt, den Uebergang zu dem männlichen, öffentlichen Leben des Herrn.

Ist es eine Welt des unaufhörlichen Wunders, wie es in solcher Weise doch auch die nachmalige Geschichte Jesu nicht erfüllt, oder eine Welt heiliger Poesie, in die wir hier eingeführt werden?

Wer der ersteren Ansicht zuneigt, hat sich zunächst darüber Rechenschaft zu geben, wie die beiden Evangelisten in den Besitz dieser wunderbaren Nachrichten gelangt sein könnten. Man könnte an die Maria denken, von der zweimal die (übrigens dem A. T. entlehnte)[1] Wendung gebraucht wird, „sie bewahrte alle diese Dinge in ihrem Herzen"; oder an die Brüder Jesu, welche sammt der Mutter der ersten Gemeinde angehört haben und derselben eine Familienüberlieferung über Jesu Kindheit hätten zubringen können. Aber wenn solche Quellen geflossen wären, dann müßten die Mittheilungen des Matthäus und des Lucas übereinstimmender lauten: so aber gehen sie bis auf einzelne Berührungspunkte ganz auseinander, indem jeder völlig andre Dinge erzählt. Dieser unleugbare Stand der Dinge beweist, daß eine einheitliche Ueberlieferung über die Geburtsumstände Jesu in der ersten Gemeinde überhaupt nicht bestand. Vielmehr zeigt das Fehlen der Vorgeschichte im Urevangelium, in unserem Marcus, ja noch bei Johannes, daß ein kirchliches Nachfragen nach diesen Geburtsumständen in den Erstlingszeiten nicht stattfand, und daß es selbst zur Entstehungszeit unsrer Evangelien noch nicht allgemein vorhanden war. Als es nun in einzelnen Kreisen erwachte, so daß Matthäus und Lucas es zu befriedigen unternahmen, da haben beide offenbar nichts weniger als aus dem Vollen geschöpft, vielmehr nur abgerissene Erinnerungen, halbverlorene Klänge festzuhalten vermocht, so daß der eine lediglich dies, der andre nur jenes darzubieten hatte.[2] Fragt man sich, aus

[1] 1. Mos. 37, 11.

[2] Es ist eine beliebte Ausflucht der Apologetik, diese wie andere Verschiedenheiten auf den besonderen „Plan" eines jeden Evangelisten zurückzuführen, als hätte jeder von ihnen alles gewußt und nur um gewisser leitenden Gesichtspunkte willen nicht alles erzählt. Auf dies Auskunftsmittel, das nur der Tendenzdichtungshypothese Wasser auf die Mühle leitet, sollte man endlich verzichten. Erweisen sich denn etwa Matthäus und Lucas weiterhin als so planvolle Schrift-

was für Quellen sie hiebei geschöpft, so führt die, wie es scheint, erst von dem Evangelisten aufgezeichnete Matthäuserzählung mit Wahrscheinlichkeit auf mündliche Ueberlieferung,[1]) die des Lucas, deren hebraisirender Styl von 1, 5 an so stark von dem guten Griechisch des Vorhergehenden absticht, auf schriftliche Quellen. Und zwar dürften diese im zweiten Kapitel wieder andere sein als im ersten, denn das zweite Kapitel macht uns mit den im ersten bereits vorgekommenen Personen und Verhältnissen Josephs und der Maria (2, 4—5) wieder von neuem bekannt, und setzt auch sonst, wie wir sehen werden, die Erzählungen des ersten keineswegs voraus.[2]) Es macht überhaupt im Vergleich mit dem ersten einen geschichtlicheren Eindruck, während jenes, auch im Styl mehr Poesie als Prosa, vielmehr einer dichterischen als einer historischen Quelle zu entstammen scheint.

Aber die beiden Evangelisten erzählen nicht blos Verschiedenes, sondern auch Widerstreitendes, Unvereinbares. Vor allem gehört hierher der berühmte Widerstreit der beiden Stammbäume Matth. 1, 1 f. und Lucas 3, 23 ff. Beide führen Jesum mittelst Josephs auf David zurück, aber Matthäus gibt dem Joseph einen Jakob zum Vater und läßt ihn aus der königlichen Linie, durch Salomo, von David abstammen; Lucas gibt ihm einen Eli zum Vater und führt ihn durch eine Seitenlinie, durch einen Nathan (2. Sam. 5, 14) auf David zurück. Und doch kommen beide Linien in zwei Namen, mit welchen nur dieselben Personen gemeint sein können, Schealtiel und Serubabel, in der ungefähren Mitte zwischen David und Joseph zusammen. Man hat sich von altersher abgequält, diese Knoten aufzulösen. Man hat angenommen, Joseph habe vermöge der mosaischen Ordnung der Leviratsehe (5. Mose 25, 5—10) zwei Väter gehabt, einen nach dem Rechte, und einen andern — den die kinderlose Wittwe heirathenden levir — nach der Natur. Aber ganz abgesehen davon, ob die Sitte der Leviratsehe, die mit der altisraelitischen Grundbesitzordnung zusammenhing, damals überhaupt noch lebendig war: die beiden Brüder

steller, denen es mehr um Ideen als um Stoffe zu thun wäre und die deshalb aus einer weit größeren Fülle nach bestimmten Gesichtspunkten auswählend verführen? Hätte Lucas die Kindheitsgeschichten des Matthäus, oder Matthäus die des Lucas gekannt, so hätte jeder die seinigen wenigstens so erzählt, daß sie die des anderen nicht geradezu ausschlössen.

[1]) Man beachte besonders die wiederholten und zum Theil auf den Grundtext Rücksicht nehmenden alttestamentlichen Citate, welche auch sonst zur schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des ersten Evangelisten gehören.

[2]) Vgl. Luc. 2, 27. 41 u. 43 (γονεῖς), sodann V. 33 u. 50.

müßten doch, um die auseinandergehenden Linien zu erklären, nur Halbbrüder, Söhne Einer Mutter, aber verschiedener Väter gewesen sein, und dieselbe mühselige Hypothese müßte dann ganz ebenso bei Schealtiel nochmals wiederholt werden. Oder man hat den Stammbaum bei Lucas für die Ahnenreihe nicht Josephs, sondern der Maria erklärt, in die Joseph nur als Schwiegersohn — etwa in Ermangelung eines Sohnes des Eli — eingetragen wäre. Aber unmöglich kann das τοῦ, welches Luc. 3, 23—38 die einzelnen Glieder mit einander verbindet, einmal das Verhältniß des Schwiegersohnes und sechsundsiebzigmal das des Sohnes bezeichnen. Hätte Lucas gewußt und gemeint, daß auch Maria aus davidischem Geschlecht und Eli's Tochter sei, so hätte er das auch gesagt, nicht aber zweimal, wo er Joseph und Maria zusammennennt, (1, 27 und 2, 4—5), die Davidskindschaft, anstatt sie auf beide auszudehnen, ausdrücklich auf Joseph beschränkt.[1]) Wer könnte, wenn er unbeirrt von apologetischen

[1]) Die Hypothese von dem Lucasstammbaum als dem der Maria hat eine unerwartete Erneuerung durch Weiß (a. a. O. I, S. 211) gefunden, der bei dieser Gelegenheit und überhaupt in der ganzen Behandlung der Kindheitsgeschichte jener falschen Apologetik, die er so oft und mit Recht verurtheilt, meines Erachtens selber erlegen ist. Schon Luc. 1, 27 soll das ἐξ οἴκου Δαυὶδ nicht auf Joseph gehen, bei dem es steht, sondern auf Maria, indem es hinsichtlich Josephs hier nicht pragmatisch motivirt sei. Aber alsdann müßte der Schriftsteller fortfahren καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς, und nicht καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου, was nach bekanntem stylistischen Gesetze zeigt, daß unmittelbar vorher von einer anderen Person die Rede war. Pragmatisch motivirt aber ist in der Stelle die Notiz von der Davidssohnschaft Josephs recht sehr, denn unmittelbar darauf (V. 32) soll seiner Verlobten der ihr angekündigte Sohn als Thronerbe Davids bezeichnet werden, ein Anrecht, welches sich Lucas eben laut 3, 23 durch ein Adoptivvaterverhältniß Josephs, nicht durch einen mütterlichen Erbanspruch vermittelt gedacht hat. Hiemit erledigen sich zugleich die vermeintlichen Spuren davidischer Abkunft der Maria, welche in Luc. 1, 32 und 69 gefunden werden und schon darum nichtig sind, weil nach israelitischer Anschauung genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus (Keim, Gesch. Jesu I, S. 339). Es erledigt sich zugleich das Argument, daß Lucas nicht so sinnlos habe sein können, die Genealogie eines Mannes (Josephs) zu geben, den er in demselben Athemzug doch nur als den vermeintlichen Vater Jesu bezeichne. Nachdem Lucas 1, 27, und 2, 4—5 den Davididen Joseph als den Ehegatten der gottbegnadigten Jungfrau und damit als den Adoptivvater des geistgezeugten Kindes deutlich bezeichnet, konnte er, ohne „sinnlos" zu handeln, das Sohnesverhältniß Jesu zu ihm so bezeichnen wie er gethan hat, die natürliche Kindschaft ausschließend und zugleich an der rechtlichen haltend. — In der Erklärung des Stammbaums selbst folgt Weiß jener künstlichen Construction, welche die 77 τοῦ nicht jedesmal das Sohnes-

Tendenzen hier lediglich als Geschichtsforscher verfährt, es verkennen, daß er in jenen beiden Stammbäumen unsichre, mit unzulänglichen Mitteln angestellte Versuche vor sich hat, Jesum durch Joseph auf David zurückzuführen; daß der Matthäusstammbaum, der nur 27 Geschlechter auf 42 des Lucas hat, seine Lückenhaftigkeit nicht bergen kann; daß in die Nebenlinie des Lucas die Namen Schealtiel und Serubabel zu Unrecht hineingerathen sind, und daß die Verfasser beider Geschlechtstafeln schon über den Vater Josephs im Ungewissen gewesen sein müssen, so daß ihn der eine mittelst eines Jakob hier, der andre mittelst eines Eli dort an eine vorfindliche davidische Ahnenreihe anschloß.

Auch sonst fehlt es nicht an Widersprüchen der Vorgeschichte theils mit sich selbst, theils mit sonstigen beglaubigten Thatsachen. Dahin gehört schon, daß die Engeloffenbarung nach Matthäus dem Joseph, nach Lucas der Maria geschieht. Nicht als könnte das Geheimniß des „Empfangen vom heiligen Geiste" nicht beiden geoffenbart worden sein; aber unleugbar weiß Joseph bei Matthäus nichts von den Eröffnungen, welche nach Lucas im Voraus an seine Braut ergangen sind. Hätte nun eine Verlobte wie Maria solch eine Offenbarung empfangen, dann hätte jedes Motiv der Klugheit, der Ehre, der Pflicht sie bestimmen müssen, dieselbe sofort ihrem Verlobten mitzutheilen; anderenfalls hätte sie ja selbst jenen schlimmen Verdacht mitherbeigenöthigt, den nach Matthäus Joseph gegen sie faßt. — Ein

verhältniß zum nächsten Ahnen bezeichnen, sondern Jesum als Sohn aller der Genannten gedacht sein läßt: so soll vermieden werden, daß Eli als Vater Josephs erscheine. Als ob irgend ein vernünftiger Mensch einen Stammbaum in der Weise aufstellte, daß er nicht immer Einen vom Andern, sondern den Letzten von Allen zugleich ableitete! Diese Seltsamkeit soll darum anzunehmen sein, weil V. 38 unmöglich Adam, sondern nur Jesus „Sohn Gottes" heißen könne. Daß der unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangene Adam nach Mal. 2, 10 nicht Sohn Gottes heißen könnte, bezweifle ich: aber deß bin ich gewiß, daß kein biblischer Schriftsteller die Gottessohnschaft Jesu durch 77 menschliche Ahnen vermittelt gedacht haben kann, denn auf diese Art wären wir Alle Gottessöhne. Endlich klammert sich Weiß an den Umstand, daß in einem Theil der Zeugen das τοῦ vor Ἰωσήφ fehlt: „hiedurch ist klar genug angedeutet, daß Joseph nicht in die hier aufgezählte Ahnenreihe gehört, daß also an Stelle dieses vermeintlichen Vaters Maria es ist, durch welche Jesus von Eli und seinen Vorvätern abstammt." Man muß erstaunen, was ein etwa fehlender Artikel alles andeuten kann, und zwar „klar genug"! — Die Entdeckung, daß nicht Lucas, sondern Matthäus den Stammbaum der Maria gebe, ist Rösgen vorbehalten geblieben. Natürlich läßt jede bodenlose Annahme sich auch ebenso gut umkehren.

weiterer Widerspruch liegt hinsichtlich des Verhältnisses der heiligen Familie zu den Orten Bethlehem und Nazareth vor. Nach Matthäus findet die Geburt Jesu selbstverständlich in Bethlehem statt; es ist als Wohnsitz Josephs und der Maria gedacht, denn noch im zweiten Jahre des Kindes (2, 16) finden die Weisen sie dort, und auch nach der Rückkehr aus Aegypten wollen sie wieder hinziehen; nur die Angst vor Archelaus hält sie davon ab und treibt sie nach Nazareth. Nach Lucas dagegen ist Nazareth die Heimath der Maria und die Stätte des jungen Hausstandes; nur ein außerordentlicher Zwischenfall, die quirinische Schatzung, führt die Eheleute vorübergehend nach Bethlehem. Sie haben hier kein Heim, werden auch nur durch die Geburt des Jesuskindes dort zurückgehalten; nach sechs Wochen, nach dem gesetzlichen Tempelgange der Wöchnerin kehren sie einfach nach Nazareth zurück.[1]) Durch diese Darstellung wird das, was Matthäus in seinem zweiten Kapitel erzählt, geradezu ausgeschlossen, denn wenn Maria und Joseph bereits nach sechs Wochen nach Nazareth zurückkehrten, dann konnten die Magier sie nicht mehr im zweiten Jahre in Bethlehem finden, und selbst wenn man — gegen den Sinn der Erzählung — den Besuch der Magier bereits zwischen die Geburt und den Tempelgang am vierzigsten Tage einschiebt, so wären sie doch eben nach Matthäus auf diesen Tempelgang nicht nach Nazareth zurückgekehrt (Luc. 2, 39), sondern nach Aegypten geflohen. Wir sagen nicht, daß beiden Darstellungen nicht Thatsachen zu Grunde liegen könnten, die sich miteinander vertragen; aber die Berichte der beiden Evangelisten, so wie sie vorliegen, schließen sich gegenseitig aus. — Daß die Notiz des Lucas vom quirinischen Census zur Zeit der Geburt Jesu sich mit der beglaubigten Geschichte nicht wohl reimen läßt, haben wir bereits oben dargethan. Was man auch zur Erleichterung der betreffenden Schwierigkeiten beibringen und annehmen möge, es bleibt die Verwechslung mit dem späteren quirinischen Census und die geschichtlich unmögliche Vorstellung eines allgemeinen Wanderns nach den vorexilischen Stammorten, und die ganze Notiz als Anlaß der Reise nach Bethlehem wird um so verdächtiger, als keine bekannte Schatzungsordnung das Mitwandern der Frauen erheischte und die Nähe ihrer Stunde der Maria eine mehrtägige Reise unbedingt hätte widerrathen müssen. — Ein noch wesentlicherer Bestandtheil der Lucas-

[1]) Es ist der Schrifttreue Nösgens möglich gewesen, die Worte Luc. 2, 25 („Als die Tage ihrer Reinigung sich erfüllten") von einem erst hinter die Rückkehr aus Aegypten fallenden Zeitpunkt auszulegen.

erzählung, die ganze Verflechtung der Vorgeschichte des Täufers mit der Vorgeschichte Jesu wird ausgeschlossen durch ein einziges Wort des Johannesevangeliums, durch die Erklärung des Täufers über den neugesalbten Messias: „Ich kannte ihn nicht“ (Joh. 1, 31 u. 33). Die beliebten Ausflüchte, er wolle damit nur ein Nichtkennen als Messias behaupten, nicht aber ein persönliches Gekanntsein des Sohnes der Maria, der Freundin und Verwandten seiner Mutter, in Abrede stellen, — oder auch umgekehrt, er verneine nicht das Wissen um die Messianität des Sohnes der Maria, sondern nur das Gekanntsein von Angesicht zu Angesicht, — sind ganz unhaltbar. Wäre der Vorgang Luc. 1, 39—56 historisch, hätten schon vor der Geburt der Kinder die Mütter ihre an dieselben geknüpften Hoffnungen ausgetauscht, dann wären auch die Söhne auferzogen worden wie die alten Maler es darstellen, in inniger Vertrautheit sowohl miteinander als mit ihrer zusammengehörigen Bestimmung. Das ganze jahrelange Fasten und Beten des Täufers in der Wüste, dies tiefe Leidtragen um Israel und mit Gott Ringen um das zögernde Heil desselben wäre psychologisch unmöglich, wenn Vater und Mutter — oder im Falle eines frühen Todes derselben ihre nächsten Freunde — schon in der Lage gewesen wären, ihm jene Jubelklänge der Erhörung und Erfüllung, wie wir sie Luc. 1 lesen, von Kind auf in die Seele zu prägen. Und so ist hier wenigstens ganz handgreiflich, daß in Luc. 1 nur der poetische Reflex der nachmaligen Berufsgeschichte beider Männer vorliegt, das Erzeugniß der urchristlichen Vorstellung, daß das Verhältniß des Vorläufers und des Erfüllers sich bereits in den ersten Lebensanfängen beider vorgebildet haben müsse. — Aber nicht blos in diesem einen Punkte versagt die nachfolgende evangelische Geschichte der Vorgeschichte ihr bestätigendes Zeugniß; sie versagt es durchweg.[1]) Nirgends im öffentlichen Leben Jesu wird auf diese Vorgeschichten Bezug genommen; kein Hirte von Bethlehem tritt auf, um dem Volke von der Engelsverkündigung der Weihnacht Zeugniß zu geben; die Brüder Jesu „glauben nicht an ihn“ (Joh. 7, 5), und er ist „nirgends ungeehrter als in seinem eigenen Hause“ (Marc. 6, 4).

[1]) Vgl. das Geständniß von H. Schmidt in den St. u. Krit. 1889, S. 459: „Keine der gegen die lucanischen Berichte von der Vorgeschichte Jesu erhobenen Einwendungen erscheint mir so schwer lösbar als die meist übersehene, daß diese Berichte es uns ganz unverständlich zu machen drohen, daß Jesus bei seinem Auftreten nicht schon Kreise vorgefunden hat, die schon lange her in ihm den Messias zu haben erwarteten.“

selbst Maria, die Trägerin aller dieser vorbedeutenden Wunder, kann an ihrem göttlichen Sohne irre werden und ihn zu dem Ausruf nöthigen „Wer ist meine Mutter?“ (Marc. 3, 33). Ja schon der spätere, geschichtlich glaubhaftere Theil der Vorgeschichte bei Lucas sträubt sich gegen die Geschichtlichkeit des früheren: wenn bei der Weissagung des Symeon die Eltern des Jesuskindes sich wundern, — nicht, daß ein fremder Mann das alles weiß, sondern, wie der Text uns auszulegen nöthigt, daß solches von ihrem Kinde gesagt wird (Luc. 2, 33), so ist wenigstens soviel deutlich, daß der hier redende Gewährsmann die im ersten Kapitel erzählten wunderbaren Vorgänge nicht gekannt oder nicht als geschichtlich vorausgesetzt hat.[1])

Endlich, es bleibt doch ein Unterschied zwischen Offenbarung und Dichtung. Die Offenbarung, so sinnbildlich und herablassend sie auftritt, behält doch unverbrüchliche Gesetze, über welche nur die dichtende Phantasie sich wegsetzt. Die Offenbarung mag Engel senden, aber diese Engel werden sich nicht Namen beilegen, die erst jüdische Phantasie erfunden hat, wie den Namen Gabriel: vgl. Luc. 1, 19.[2]) Sie mag Lobpreisungen des Neuen, das sie bringt, auf die Lippen legen; aber sie wird diese Eingebungen nicht zusammensetzen aus Reminiscenzen von alttestamentlichen Psalmen, wie der Lobgesang der Maria Luc. 1, 46—55 ein Gewebe von Reminiscenzen aus den Psalmen, namentlich aus dem Lobgesang der Hannah (1. Sam. 2, 1 f.) ist. Sie kann Unerhörtes verkündigen, aber die Antwort des Menschen darauf muß psychologisch angemessen sein: wenn der Verlobten des Davididen Joseph verkündigt wird, es werde ihr ein Sohn geschenkt werden und dieser Sohn werde der verheißene Davidssproß sein, so konnte sie schlechterdings nur denken an das erste Kind ihrer mit Joseph einzugehenden Ehe, nicht aber die berühmte Frage thun „Wie mag solches zugehen, sintemalen ich von keinem Manne weiß“. Diese Frage ist, wie Schleiermacher richtig geurtheilt hat, eine psychologische

[1]) Weiß beschränkt a. a. O. S. 249 die Verwunderung auf die Beziehung des messianischen Heils auf die Heiden, welche „weit über den damaligen Gesichtskreis auch der Frömmsten in Israel hinausgegangen“ sei (?). Dann müßten solche Frommen niemals Jes. 40—66 gehört und gelesen haben. Vgl. wie nach W. selbst (S. 253) durch die Diasporajuden die Verheißung für alle Völker längst unter die Heiden gekommen war.

[2]) Wer vollends wie Weiß die Engelerscheinungen in dieser Vorgeschichte durchweg auf schriftstellerische Auffassung und Einkleidung zurückführt, hat ebendamit den poetischen Charakter des Ganzen so durchgreifend anerkannt, daß er sich selbst widerspricht, wenn er die Berichte übrigens als historische behandelt.

Unmöglichkeit; sie ist ein rein poetisches Motiv, um die folgende Eröffnung des zu verkündenden Wunders herbeizuführen. — Auch gibt es Unmöglichkeiten, denen der Stempel nicht des Wunders, sondern der Dichtung allzudeutlich aufgeprägt ist, um über sie im Zweifel zu bleiben. Daß ein Kind noch im Mutterleibe seinem künftigen ebenfalls noch ungeborenen Herrn und Meister frohlockend entgegenhüpft (Luc. 1, 44), oder daß ein Stern Reisenden von Jerusalem nach Bethlehem voranzieht und ihnen durch sein dortiges Stillstehen über einem bestimmten Haus anzeigt, wo sie das Christkind zu suchen haben (Matth. 2, 9), — das ist offenbare Poesie, für die es einem nur leid thun kann, wenn sie durch gewaltsame Deutung in unwahre Prosa umgeknetet wird.[1])

Allen diesen überwältigenden Spuren eines dichterischen Charakters der Vorgeschichte kann vom Standpunkt einer vorurtheilsfreien Prüfung nur Ein gegentheiliger Zug ernstlich entgegengestellt werden: das ist die eigenthümliche Fassung, in welcher die messianische Hoffnung in diesen Erzählungen auftritt. Abgesehen von der Weissagung Symeons, die sich auf dem Standpunkt des Deuterojesajah (Jes. 40—66) befindet, wird diese Hoffnung überall, im Engelsmund wie im Munde der feiernden Menschen, ausschließlich auf das Volk Israel bezogen, und zwar in der Gestalt, wie sie in der That in den frommen Kreisen Israels lebte, als Wiederaufrichtung des davidischen Thrones,

---

[1]) Auch Nösgen a. a. O. S. 119 hat nicht den Muth, den in Luc. 1, 44 deutlich vorliegenden Sinn anzuerkennen; um so mehr Muth hat er, denen, die diesen Zug für poetisch erklären, das Verständniß für Poesie abzusprechen! — Weiß hat in dem fraglichen Zuge das Ungeschichtliche anerkannt, meint aber denselben als einen untergeordneten aus der Geschichte des Besuchs der Maria bei Elisabeth streichen und das Uebrige festhalten zu können (a. a. O. S. 225—236). Nicht der wunderbare Empfang seitens der Elisabeth, sondern die wunderbaren Vorgänge beim Namensfest des Johannes sollen der Maria zur Bestätigung ihrer Hoffnungen gereicht haben. Daß das ganz gegen den Sinn und Text der Erzählung ist, welche die Maria überdies bereits vor jenem Namensfest wieder abreisen läßt (vgl. V. 56 mit V. 57), bedarf keines Nachweises. — In der Geschichte der Magier findet Weiß (a. a. O. S. 255) „keine Spur von einem wegeweisenden Stern". Nun, der Text lautet wörtlich: „Und siehe, der Stern, den sie im Orient gesehen, ging vor ihnen her, bis daß er kam und (still)stand über dem (Orte), wo das Kind war." Wenn das nur das scheinbare Mitgehen eines Sternes mit den Gehenden und Stillstehen mit den Stehenden war, wie W. will, und die Sterndeuter haben es so aufgefaßt, wie hier erzählt wird, so — sind sie sehr kindliche Astronomen gewesen.

als nationale Wiedererhebung, Befreiung und Verherrlichung Israels.[1]) In dieser Gestalt nun hat sich die messianische Hoffnung doch nicht erfüllt; Jesus hat kein sichtbares Reich aufgerichtet, Israel hat ihn verworfen und ist in seiner Mehrzahl bei dieser Verwerfung geblieben, während bereits im apostolischen Zeitalter die überwiegend heidenchristliche und ganz untheokratische Entwicklung der Kirche hervortrat. Inmitten dieser Erfahrungen, meint man, habe der in der Geburtsgeschichte vorliegende Ausdruck messianischer Hoffnung unmöglich *erdichtet* werden können. Derselbe bezeuge vielmehr, da dem apostolischen Zeitalter und Gemeindekreise ein dichterisches Sichversetzen in die Denkart einer vergangenen Epoche fremd sei, durch sein Gepräge seine Abkunft aus der Geburtszeit Jesu und ebendamit auch die wesentliche Geschichtlichkeit der Thatsachen, in die er verflochten sei.[2]) Dieses auf den ersten Blick sehr scheinbare apologetische Argument ist dennoch nicht stichhaltig. Was *wir* heute mit rückschauender Klarheit erkennen, was ein Paulus in prophetischem Geiste erfaßte, daß das Reich Gottes von Israel auf die Heiden übergehen sollte, blieb im apostolischen Zeitalter der Masse der Judenchristen dennoch verborgen. Und wenn Jesus den Thron seines Vaters David nicht bestiegen, das Reich Israel nicht wieder aufgerichtet hatte, so sagte man sich, daß des Volkes Sünde und mörderischer Haß es vorab dazu nicht habe kommen lassen: wenn aber Israel sich bekehre, dann werde der von Gott fürerst in seinen Himmel zurückgenommene Messias ihm wiedergegeben werden und alles erfüllen, was die Propheten geweissagt.[3]) So fragen Ap.-Gesch. 1 die Apostel nach der Auferstehung bei der Geistesverheißung: „Wirst du zu dieser Zeit wiederaufrichten das Reich Israel?“, und die Antwort „Es gebührt euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde“ zeigt, daß selbst dem heidenchristlichen Verfasser der Apostelgeschichte wohl das Wann, aber nicht das Daß jener nationalen Wiederaufrichtung ungewiß war. Wievielmehr war in judenchristlichen Kreisen und in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, Kreisen und Zeiten, in welche wir die Ausbildung jener Kindheitssagen doch zu verlegen haben, die ererbte nationale Form der messianischen Hoffnung noch ungebrochen.

[1]) Vgl. Matth. 1, 21; 2, 2; Luc. 1, 32 u. 33; 51—55; 68—75; 2, 10 u. 11.

[2]) Namentlich Weiß hat diesen Gesichtspunkt, mit dem auch ich mich einstmals getröstet habe, geltend gemacht. Vgl. a. a. O. S. 232 f.

[3]) Vgl. Ap.-Gesch. 3, 19—21.

Aber wenn wir einen dichterischen Charakter der Vorgeschichte anerkennen, — darum noch keinen mythischen, keine Entstehung dieser Ueberlieferungen aus der puren geschichtslosen Idee. Strauß freilich läßt die ganze Vorgeschichte — unter alleiniger Voraussetzung der Notiz von Jesu Daheimsein in Nazareth, von seinem und seiner Eltern Namen und seinem späteren Verhältniß zu Johannes — aus dem einfachen Glaubenssatze, daß Jesus der Messias gewesen, sich entwickeln[1]) und dabei die einzelnen Ueberlieferungen aus Motiven der Geschichte Mosis, Samuels, Davids entstehen. Da muß man zugleich die productive Kraft und die unproductive Ohnmacht jenes einfachen Satzes bewundern, — die Kraft, alle diese Geschichten aus dem Nichts hervorzubringen, und die Ohnmacht, in ihnen irgend etwas, etwas originell Messianisches zu schaffen, denn wenn im Messias nur Mosaisches, Samuelisches, Davidisches sich wiederholt, wo bleibt die schöpferische Idee? Aber auch hievon abgesehen, ist bis zu der Zeit, da Matthäus sein Evangelium schrieb oder Lucas seine Quellen sammelte, ein solches freie Aufwuchern unbewußter oder bewußter Dichtung auf palästinischem Boden, auf den doch das ganze Colorit der Vorgeschichte hinweist, undenkbar. Gegen solch eine Ueberflutung hätte denn doch die Familie Jesu einen Damm gebildet, die bis ans Ende des Jahrhunderts in der Urgemeinde lebenden und zum Theil an deren Spitze stehenden Brüder und Bruderskinder, ernste fromme Männer, die zwar keine unmittelbaren Zeugen jener Anfänge gewesen, aber doch soviel aus Vater- und Muttermund wissen mußten, um Erdichtungen, die alles thatsächlichen Anhalts entbehrt hätten, entgegenzutreten. Gewiß, daß die religiöse Idee an jenen Ueberlieferungen ihren Antheil hat, und in sinnigerer Weise als Strauß meint: sie läßt den nachmaligen Charakter des Lebens Jesu schon in den Anfängen desselben sich prophetisch spiegeln, den Himmlisch-reichen arm werden, damit die Armen in Israel durch seine Armuth reich würden, die gottsuchenden Heiden nach ihm fragen, indeß die gottlosen Machthaber Israels ihm nach dem Leben stehen u. s. w. Aber die Idee schlingt sich hier eben in der Weise der Sage um die noch vorhandene, zerfallende Erinnerung, wie der Epheu verfallendes Gemäuer umrankt und demselben eine neue, malerische Gestalt gibt; — das harte Gestein geschichtlicher Erinnerung blickt zwischen den Gewinden der Sage doch noch hinreichend

[1]) Strauß, L. J. fürs deutsche Volk, S. 323 f.

durch. Solches feste Gestein ist z. B. der Jesusname, der — wenn auch nicht eben selten in Israel — durch den wunderlichsten Zufall hiehergebracht sein müßte,[1]) oder aber die messianischen Hoffnungen bezeugt, welche die Eltern bereits auf den Neugebornen setzten. Ferner gehören zu diesen festen historischen Erinnerungen gewiß der Stall zu Bethlehem, den die Mythe dem König in Israel nimmermehr zum ersten Obdach gegeben hätte, und selbst der einfallende Census, der bei aller Dunkelheit doch nicht nach Poesie aussieht, und so gewiß er auf Verwechslung beruht, doch nicht als pures Nichts mit etwas hat verwechselt werden können; — beides wiederum Anhaltspunkte für die Wahrheit der Geburt in Bethlehem. In der Symeonsgeschichte sind es, wie schon Schleiermacher gesehen hat, vor allem die umständlichen, ganz chronikenartig angegebenen Personalien der Hannah, an denen eine mythische Auffassung scheitert: was sollten vom ideellen Standpunkt aus diese prosaischen Notizen, zumal bei einer Person, die neben dem in dieser Weise nicht bedachten Symeon gar keine selbständige Rolle spielt? sie weisen auf Erzähler, die der Hannah irgendwie nahe gestanden. Selbst für das am allerehesten mythisch erscheinende Element, den Stern der Magier, kommt, wie schon angeführt, die exacteste der Wissenschaften irgendwie auf, die mathematische Berechnung jener merkwürdigen Erscheinung am Sternenhimmel, die in der That zur Zeit der Geburt Jesu stattgefunden hat. Hinsichtlich der Eltern Jesu aber sind zwei Züge, welche uns die Kindheitsüberlieferung bietet, auch außerhalb derselben sicher bezeugt: daß sie zur davidischen Familie, und daß sie zu den Kreisen der stillen Frommen, der gottseligen Armen im damaligen Israel gehörten. Und diese beiden Züge reichen hin, um in die wirkliche Vorgeschichte des Lebens Jesu Licht zu bringen und mit Hülfe der angeführten übrigen festen Punkte eine ziemliche historische Grundlage des überlieferten Sagenkreises herauszustellen.

Daß Joseph aus Davids Geschlecht war, wird freilich durch die widerspruchsvollen Stammbäume nicht dargethan. Aber Fälschungen sind dieselben auch nicht, sonst hätten sie beide die Namenreihe der königlichen Linie so weit ausgeschrieben als die Chronik sie darbot; daß der Gewährsmann des Matthäus von Serubabel an, der des Lucas schon von David an diese anerkannte Quelle verläßt, zeigt deutlich, daß anderweitige wenn auch verworrene Erinnerungen sie

[1]) Ich bediene mich des treffenden Wortes von Weiß, a. a. O. I, S. 246.

bestimmten. Auch ohne daß dieselben zweifellos auf Joseph herabführten, konnte die mündliche Ueberlieferung „Wir stammen von David", mit vollkommener Sicherheit von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, das Erbgut der Familie sein. Und daß es so war, bezeugt das ganze Neue Testament sammt der ältesten Kirchengeschichte. Paulus im Römerbrief (1, 3), die Apostelgeschichte (2, 30) und die Apokalypse (5, 5 und 22, 16) setzen die davidische Abkunft Jesu als etwas Unbestrittenes voraus, und noch am Ende des Jahrhunderts haben Enkel eines Bruders Jesu, schlichte Landleute, vorm Kaiser Domitian auf Gefahr ihres Lebens sich als Nachkömmlinge des alten Königshauses bekannt.[1]) Was Jesum selbst angeht, so hat zwar Strauß die Vermuthung aufgestellt, als habe er in der bekannten Frage: „Was dünkt euch um den Messias, weß Sohn ist er?" und insonderheit in der Aeußerung: „Wenn ihn nun David seinen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?"[2]) gegen die Davidssohnschaft des Messias streiten wollen; aber das ist eine ganz unmögliche Auslegung. Zu bestimmt hatten die Propheten, an welche Jesus doch glaubte, das Hervorgehen des Messias aus Davids Hause geweissagt: hätte Jesus dies Erforderniß entbehrt und sich dennoch als Messias gewußt, so würde er nach seinem schriftgläubigen Standpunkt jene Weissagungen geistig gedeutet, nimmermehr aber bestritten haben[3]); so aber ist es lediglich seine Absicht, die Schriftgelehrten zu überführen, daß man vom Messias sehr wenig weiß, wenn man weiter nichts weiß, als daß er Davids Sohn ist. Daß er selber davidischer Abkunft sei, das ist offenbar die ihm und seinem Volke gemeinsame Voraussetzung; er ist in seinen Tagen als „Sohn Davids" begrüßt worden bis über die Grenzen Israels hinaus, und er hat nicht widersprochen[4]); niemals ist ihm der Mangel davidischer Abkunft, dieser in israelitischen und namentlich in Schriftgelehrten-Augen schlagendste Einwand gegen seine Messianität, von seinen Feinden

[1]) Euseb. hist. eccl. 3, 19 u. 20 nach Hegesippus. Man hatte auf ein verworrenes Gerücht hin, daß in Palästina die königlichen Ansprüche der alten Herrscherfamilie wieder aufgelebt seien, die harmlosen Landleute nach Rom geschleppt, von wo sie indeß Domitian ungekränkt wieder entließ.

[2]) Marc. 12, 35—37; Matth. 22, 41—46.

[3]) So, wie er Matth. 11, 14; 17, 12 die Wiederkehr des Elia geistig deutet.

[4]) Matth. 15, 22; 20, 30; Marc. 10, 47; Luc. 18, 39.

vorgeworfen worden, — so bekannt und unbestreitbar muß sie gewesen sein.[1])

Daß Joseph unerachtet dieses königlichen Adels sammt seinem Weibe zu den „Armen" gehörte, nicht nur im leiblichen Sinne, sondern zugleich in jenem geistlichen, der sich in der Geschichte Israels ausgebildet hatte, zu jenen Stillen und Geringen im Lande, welche abseits von der Menge des Volkes und von Pharisäern, Sadducäern, Essäern des Glaubens der Psalmen und Propheten lebten, ist gleichfalls Voraussetzung der Kindheitsgeschichte. Nicht nur erscheinen solcherlei Leute in Bethlehem und Jerusalem als Freunde der heiligen Familie, sondern Maria spricht auch in ihrem Lobgesang das Triumphgefühl jener Armen geradezu aus: „Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhöht die Geringen, die Hungernden erfüllt er mit Gütern und die Reichen lässet er leer ausgehen" (Luc. 1, 52 u. 53). Mag ihr das immerhin von späteren Gesinnungsgenossen in den Mund gelegt sein, — ganz ebenso redet doch ihr Sohn Jacobus in seinem denkwürdigen Briefe, in dem er sich als ein gotterwählter Armer an seine Glaubensgenossen als ebensolche Arme wendet[2]); ja auch Jesus selbst bekennt sich als einen „Gelassenen und Niedrigen"[3]) (— die Stichworte jener Kreise —), und ruft vor allem die geistlich Armen zu seiner Fahne.[4]) Ohne Frage glühte im Kreise dieser „Armen im Geiste" die Flamme der messianischen Hoffnung am reinsten und heißesten[5]), und wenn nun aus diesen Kreisen ein Mann, der zugleich als Davidide in besonderer Weise Träger dieser Hoffnung war, einer gleichgesinnten Jungfrau die Hand zum Ehebunde reichte, wie hätte es in jenen furchtbaren Herodeszeiten nicht ihr höchster Wunsch, ihr glühendstes Gebet sein sollen, daß Gott endlich *ihnen* den verheißenen Davidssproß, den Erretter Israels schenken möge? Und daß da, wo Gott in der That diese Hoffnung und

---

[1]) Joh. 7, 42 vermissen zwar einige Jerusalemiten, welche von seiner Herkunft weiter nichts wissen, als daß er ein Galiläer sei, die davidisch-bethlehemitische Geburt, aber offenbar aus reiner Unkenntniß und ohne mit ihrem Bedenken irgendwie Eindruck zu machen. Dagegen Matth. 12, 22 u. 23 hätte den Pharisäern das Geltendmachen eines solchen Einwandes sehr nahe gelegen, wenn er sich in Galiläa mit Erfolg hätte geltend machen lassen.

[2]) Jac. 2, 5. 6.

[3]) Matth. 11, 29 vgl. mit Jac. 1, 9 u. 21; 3, 13.

[4]) Matth. 5, 3 u. 4; 11, 5; Luc. 6, 20 u. 21.

[5]) Luc. 2, 38.

dieses Gebet erfüllen wollte, dieser Erfüllung auch Vorahnungen, Erhörungen, Offenbarungen voraufgegangen sein werden, liegt für eine fromme Geschichtsbetrachtung nahe genug.

Von hier aus schließt die ganze Kindheitsgeschichte Jesu in ihren Grundzügen sich auf. Knüpften sich an das erwartete Kind solche Hoffnungen, dann wußte Joseph als frommer, bibelfester Israelit auch, daß geschrieben stand: „Und du Bethlehem Ephrata, aus dir soll mir kommen, der in Israel Herr sei“: nicht um einer Schatzung willen, die wie schon erwähnt das Mitnehmen seines Weibes gar nicht erklärt, sondern um seinen Hausstand in die alte Stadt seiner Väter zurückzuverlegen, wird er — in buchstäblicher Auslegung des Prophetenwortes, wie sie im Geiste der Zeit lag — nach Bethlehem gewandert sein. Daher ihn auch noch im zweiten Jahre die Magier dort finden und erst die Nachstellungen des Herodes von dort vertreiben konnten, Dinge, von denen Lucas eben nicht gehört und gewußt hat. Die Schatzung braucht darum noch kein völliger Irrthum zu sein, noch weniger eine Erfindung, von der nicht abzusehen wäre, wozu Lucas sie hätte wagen sollen; eine Volkszählung konnte in dieselben Tage fallen, in denen die Stunde der Maria kam, und konnte der Anlaß werden, daß sie aus dem Häuschen des Gastfreundes in den leerstehenden Stall flüchtete: Lucas hat dann nur darin geirrt, daß er einen Umstand, von dem er als einem mit der Geburt Jesu zusammenhangenden vernahm, für den Anlaß der ganzen Reise hielt und mit der späteren quirinischen Schatzung vermischte. Das selige Geheimniß aber, das Maria hütete, wird gleichgesinnten hoffenden Frommen in Bethlehem, vielleicht nahen Verwandten und Freunden Josephs, nicht vorenthalten worden sein: — daher die Hirten an der Krippe zu Bethlehem, denen die Kunde, daß das Kind der Verheißung geboren sei, in der Weihnacht wahrhaftig vom Himmel tönte, und die über ihrem eignen ahnungsvollen Jubel im Geiste die Lobgesänge der Engel vernahmen. Von da läuft dieselbe frohe Botschaft leise hinüber in die stillen frommen Kreise der Hauptstadt, und beim ersten Tempelgange wird Mutter und Kind von dem Patriarchenpaar dieser Kreise mit prophetischer Begeisterung begrüßt. Ja sie berührt auch Fremdlinge, heidnische Astrologen, die am Königshofe des Herodes weilen und ein großes Zeichen am Sternenhimmel auf die Geburt eines Weltherrschers und Weltbefreiers im Stillen gedeutet haben. Wenn nach den Zeugnissen des Tacitus und Suetonius die messianische Hoffnung der Juden damals den Orient durchgährte

und mit der Sehnsucht und Hoffnung, daß zwischen dem weltbeherrschenden Occident und dem altherrlichen Morgenlande das Blatt sich wenden werde, sich verband[1]); wenn in den Jahren 747 und 748 der Stadt Rom, also jedenfalls kurz vor Jesu Geburt jene von Kepler berechnete Constellation eintrat, welche wenigstens mittelalterliche Juden für messianisch erklärt haben, so hätte es doch mit wunderlichen Dingen zugehen müssen, falls in jenen sterndeuterischen und sehnsuchtsreichen Zeiten kein Astrolog des Orients darauf gekommen wäre, diese Erscheinung auf den erwarteten jüdischen Weltherrscher zu deuten und der Richtigkeit dieser Deutung im jüdischen Lande nachzuforschen. Geschah aber dergleichen, dann war auch das Kundwerden des Geheimnisses von Bethlehem vor dem alten Herodes natürlich, und ein Befehl, die dort vorhandenen Knäbchen aus Davids Geschlecht zu beseitigen, war durchaus in seiner Art, ohne daß diese heimliche Blutthat neben so vielen offenkundigen von Josephus hätte verzeichnet werden müssen.

Wir behaupten nicht, daß das alles so geschehen sei, — wer könnte das geheimnißvolle Gewebe der Sage derart auflösen, daß der thatsächliche Einschlag rein und ganz daraus hergestellt würde? Wir behaupten nur, daß es so gewesen sein könne, und daß aus solchen thatsächlichen Elementen die Kindheitssage, wie wir sie bei Matthäus und Lucas lesen, sich wohl erklären würde. Als erst in judenchristlichen Kreisen die Theilnahme für die Lebensanfänge Jesu erwacht war, da wiederholte sich — muthmaßlich erst nach dem Tode der Maria, und vielleicht aus Anlaß desselben — in verstärktem Maße jener schon zu Lebzeiten Jesu vernommene Ton: „Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen!“[2]) Man begann die bereits verdunkelten und bruchstücklichen Erinnerungen der Geburtszeit Jesu aufzusuchen, und stellte sie in feiernder Wiedererzählung ins Licht unwillkürlich ausmalender gläubigen Phantasie. Aus inneren Erlebnissen, aus Gebetserhörungen wurden Engelsbotschaften; aus einem Zeichen am Sternenhimmel, das heidnischen Astrologen ein Wegweiser zum Messias der Juden geworden war, ward in

[1]) Vgl. Tac. Hist. V. 13; Sueton. Vesp. 4. Daß diese aus den Tagen Vespasians gemeldete vetus et constans opinio auch schon in den Tagen des Augustus vorhanden war, ist gewiß wahrscheinlich; daß dagegen die ganze Notiz der beiden römischen Historiker, wie Neuere wollen, nur dem Josephus nachgeredet sei, erscheint mir als eine willkürliche Vermuthung.

[2]) Luc. 11, 27; vgl. Luc. 1, 42. 48.

volksthümlich-kindlicher Fassung ein Stern, der buchstäblich den Weg gen Bethlehem gewiesen. Die Geistesverwandtschaft des Täufers und Jesu versinnbildlichte sich als leibliche Verwandtschaft von den Müttern her, und das nachmalige demüthig-freudige Begrüßtwerden des Größeren seitens des Vorläufers mußte sich vorausdargestellt haben in der prophetischen Begrüßung der Maria durch Elisabeth. Auch daß die Armen in Israel, daß die fernwohnenden Heiden dem messianischen Könige huldigen kamen, während die gottlosen Machthaber Israels ihm nach dem Leben gestanden, fand man vorgebildet in Zügen seiner Kindheit und malte sich dieselben im Lichte dieser Ideen mit sinniger Einfalt aus. So entstanden jene lieblichen, ja unvergleichlichen Kindheitserzählungen, deren ideale Wahrheit durch keine historische Kritik geschmälert werden kann; welche der christlichen Kunst und Poesie die höchsten Aufgaben und unerschöpflichsten Motive dargeboten haben, und an denen auch die christliche Andacht fort und fort sich erbauen wird und ohne sie für buchstäbliche Geschichte halten zu müssen ungestört erbauen kann, weil ja alles, was sie ausdrücken, in dem nachmaligen Berufsleben Jesu und in seinem Fortwirken gestern, heute und bis in Ewigkeit Thatsache und Wahrheit ist. —

Vielleicht würden viele sich in diese Auffassung der Kindheitsgeschichte williger finden, wenn nicht Ein Zug derselben ins kirchliche Bekenntniß übergegangen wäre, ein Zug, der in der That vor allen andern ein Glaubensmoment in sich birgt, das „Empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria". Allerdings fällt von der geschichtlich unsicheren, sagenhaften Beschaffenheit der ganzen Einfassung, in der dieser Kernpunkt der Vorgeschichte uns überliefert ist, von vornherein ein Schatten auch auf seine strenge Geschichtlichkeit. Doch ist die Frage derselben damit durchaus nicht erledigt, sondern erfordert ihre eigne Untersuchung, in die wir nunmehr mit möglichster Vorsicht und Unbefangenheit einzutreten haben.

Davon kann für ein christliches Denken und Prüfen keine Rede sein, die Ueberlieferung von einem vaterlosen Erzeugtsein Jesu aus Wunderscheu abzulehnen und die behauptete Schöpferthat Gottes ins Reich des Unmöglichen zu verweisen. Der Schöpfergott, welcher den ersten Adam — wir wissen nicht wie, aber das Daß ist unbestreitbar — ohne Vermittelung eines menschlichen Vaters und einer menschlichen Mutter ins Dasein gerufen hat, der hat auch wohl den anderen Adam vaterlos geboren werden lassen können, wenn es so nach dem inneren Gesetz dieser Sendung nothwendig war. „Wenn

es so nothwendig war": das ist freilich die nächste berechtigte Frage, mit der wir einer so unerhörten Ueberlieferung gegenübertreten. Ist diese Ausnahme von der sonstigen Natur- und Geschichtsordnung Gottes durch die Bedingungen der Sendung Jesu, wie Offenbarung und h. Schrift sie uns darlegen, erfordert? Man hat diese Frage bejaht in dem Sinne, als ob die schriftmäßige „Gottheit Christi", — oder in dem Sinne, als ob die menschliche Sündlosigkeit Jesu durch seine vaterlose Erzeugung bedingt sei. Aber die erstere Ansicht bewegt sich ohne es zu merken auf der hier unbedingt auszuschließenden, weil einer versinnlichten Gottesidee entstammenden Fährte heidnischer Theogonieen und Heroenzeugungen. Nicht Gott der Vater, sondern der heilige Geist wird Matth. 1 und Luc. 1 als bei der Erzeugung Jesu Vaterstelle vertretend angesehen, und gerade die beiden Apostel, welche das, was man unter der Gottheit Christi versteht, am ausgeprägtesten aufgestellt haben, Paulus und Johannes, haben der jungfräulichen Geburt als nothwendiger Vermittelung desselben mit keinem Worte gedacht. Ebensowenig ist die andere Ansicht haltbar, dieselbe sei die Vorbedingung der Sündlosigkeit Jesu. Wird die sittliche Verkehrtheit menschlicher Natur auf das Erbtheil von Vater und Mutter zurückgeführt, so reichte zur Herstellung einer sündlosen Anlage der Ausschluß des väterlichen Antheils ja nicht hin, auch der mütterliche hätte ausgeschlossen werden müssen; konnte aber Gott die Vererbung der Sünde von Seiten der Mutter durch besondere Einwirkung ausschließen, so konnte er dasselbe auch nach der väterlichen Seite hin.[1]) Auch ist der Sinn der betreffenden Erzählungen offenbar ein andrer. Nicht als ewiger Gott und nicht als erbsünde-freier Mensch soll Jesus dargestellt werden, sondern als der rechte Immanuel, als das unmittelbare Geschenk und Gnadenpfand von Oben: der Heiland, der Erlöser der sündigen Menschheit — das ist der Gedanke der Ueberlieferung — kann nicht das Erzeugniß eben des Baumes sein, der durch ihn umgeartet werden soll; er muß ein Pfropfreis von Oben sein, ein aus Gott unmittelbar in den Proceß der Menschheit gesetzter Neuanfang, ein Solcher, bei dessen Eintritt die Menschheit sich nur mütterlich empfangend

[1]) Vgl. Weiß a. a. O. S. 224—32, welcher trotz der angestrengten historischen Vertheidigung der jungfräulichen Geburt doch offen einräumt, daß dieselbe im N. T. weder die Sündlosigkeit noch die Gottheit Jesu Christi dogmatisch begründe.

verhalten kann; väterlich, zeugend allein der Geist Gottes, der heilige Geist. Der Geist Gottes, der über den Propheten nur zeitweise kommt, um ihn über sich selbst hinaus zu erheben zu einem Organe göttlicher Offenbarung, — hier muß er von vornherein das erzeugende Princip einer Persönlichkeit sein, welche das absolute Offenbarungsorgan, die persönliche Selbstoffenbarung Gottes werden soll; der heilige Geist, der über die anderen Menschenkinder nachträglich kommt, um sie zu Gotteskindern umzuarten, hier muß er von vornherein die heilige Wurzel sein, aus der das Leben des gebornen Gotteskindes sich entfaltet. Und wer, der auf dem Standpunkt christlichen Glaubens steht, könnte verkennen, daß diesen Anschauungen Wahrheit, wesentliche und unveräußerliche Wahrheit innewohnt? Nur daß diese Wahrheit, — wofür uns wiederum der Apostel Paulus mit seiner Lehre vom anderen, geistlichen und himmlischen Adam Zeuge ist — die Zurückführung des Leibeslebens Jesu auf den heiligen Geist nicht erfordert. Nie ist dargethan worden und wird dargethan werden, daß zur Setzung des anderen Adam, zur Einpflanzung des gottmenschlichen Lebens in den Zusammenhang der Geschichte der Ausschluß des väterlichen Antheils von der betreffenden natürlichen Lebensentstehung vonnöthen gewesen: als habe der Gott, welcher die Veranlagung jedes Menschenlebens in seiner freien Schöpferhand hat, das Wunder der hier erforderlichen Veranlagung nicht ebensogut durch Vater und Mutter sich vermitteln lassen können.[1])

Und so müßte es schon ein recht zwingendes Geschichtszeugniß sein, das uns zur Annahme einer wunderbaren Thatsache nöthigen könnte, von der eine ideelle Nothwendigkeit auch vom Standpunkte des Glaubens aus sich nicht nachweisen läßt. Ein solches Geschichtszeugniß ist für den, welcher nicht überhaupt jeden Schriftbuchstaben für zwingend hält, nicht vorhanden. Die Erzählungen Matth. 1 und Luc. 1 stehen inmitten eines mindestens schwanken historischen Bodens im N. T. durchaus einsam da. Keine petrinische oder paulinische Predigt in der Apostelgeschichte, kein Marcus- oder Johannesevangelium, kein apostolisches Lehrschreiben deutet ein solches Geburts-

[1]) Vgl. das Geständniß von Prof. D. E. Haupt in seiner trefflichen Recension des Weiß'schen Lebens Jesu (Theol. Stud. u. Krit. 1884. 1. S. 59): „Ueber die Form, in welcher es Gott gefallen hat, das Wunder der Person Jesu ins Dasein zu rufen, gibt es keine Glaubensaussage. Ob er sich dazu der jungfräulichen Geburt oder einer absoluten Neuschöpfung oder welches anderen Mittels bedient hat, kann das christliche Bewußtsein aus sich selbst nicht entscheiden."

wunder Jesu an, und man sollte doch nicht sagen, daß der Anlaß ihnen dazu gefehlt hätte.[1]) Noch mehr, — die Thatsache, daß auch die eigne Mutter Jesu während seiner nachmaligen Berufsausrichtung an ihm irre werden konnte, — eine Thatsache, die selbst wenn man Marc. 3, 21 künstlich umdeutet, durch das abweisende Wort Jesu „Wer ist meine Mutter?“ außer Zweifel gesetzt wird — läßt sich mit der absoluten Vergewisserung von seiner höheren Natur und Bestimmung, wie sie in jenem Erlebniß gelegen haben würde, nicht wohl vereinen.[2]) Dazu kommt eine Reihe von leisen und zum Theil halbverwischten, aber noch hinreichend deutlichen positiven Gegenzeugnissen. Wir rechnen dahin nicht Aeußerungen des Volkes oder selbst eines eben erst gewonnenen Jüngers wie Philippus, in denen Jesus als Josephs Sohn bezeichnet wird (Matth, 13, 55; Joh. 1, 46): in solchen Fällen ist es ja ganz natürlich, nur Unwissenheit über das zarte, zu voreiliger Verkündigung nicht angethane Geheimniß anzunehmen. Aber anders steht es doch mit Aeußerungen aus dem Schooße der nachmaligen Christenheit, in denen, wie ein sonst recht strenggläubiger Schriftausleger, der verewigte Meyer, zu Matth. 1, 18 nachweist, eine ältere Anschauung vom menschlichen Ursprunge Jesu noch durchblickt, eine Anschauung, die ihn einfach auf die gottgesegnete Ehe Josephs und der Maria zurückführt. Diese Anschauung scheint bereits der im zweiten Kapitel des Lucas benutzten Quelle eigen gewesen zu sein, denn dieselbe redet nach ältester Lesart V. 33 ganz unbefangen von „seinem Vater und seiner Mutter“, oder (V. 43, wie schon V. 27) von „seinen Eltern“, Ausdrücke, welche — erst von späteren Abschreibern in „Joseph und seine Mutter“ umcorrigirt

---

[1]) Wenn Weiß (a. a. O. I, S. 218) behauptet, das Schweigen des Johannes sei Bestätigung der synoptischen Ueberlieferung, indem es sonst ein unwahrhaftiges sein würde, so scheint mir das ein starker Mißbrauch des argumentum e silentio. Wo hätte denn Johannes, der nur Selbsterlebtes berichtende Evangelist, sich zur Berichtigung aller synoptischen Mittheilungen verpflichtet, die ihm etwa zweifelhaft waren? Dagegen hat Rösgen a. a. O. S. 113 nun wirklich ein johanneisches Zeugniß für Jesu jungfräuliche Geburt entdeckt, — Joh. 1, 13! —

[2]) Weiß a. a. O. S. 17 beruft sich auf die analoge Verdunkelung, welche in dem gefangenen Johannes dem Täufer hinsichtlich der bei der Taufe Jesu empfangenen Offenbarung vorgegangen. Aber das ist keine Analogie. Eine Vision konnte in dunkler Stunde dem Täufer zum Traumgebilde werden, aber eine solche Wundererfahrung, wie sie Luc. 1 der Maria zuschreibt, wäre ein Thatbeweis für die Messianität Jesu gewesen, an dem die Mutter niemals hätte irre werden können.

— ebenso wie das bereits oben bemerkte Sichverwundern der Eltern über den Spruch Symeons auf ein Nichtvoraussetzen dessen, was in Kap. 1 aus anderer Quelle erzählt worden ist, deuten. Von der gleichen Anschauung müssen die Verfasser der beiden — von Matthäus und Lucas offenbar bereits vorgefundenen — Stammbäume ausgegangen sein; denn niemand stellt einen Stammbaum auf, um schließlich zu sagen: „Aber der, auf welchen es ankommt, war des Vorletzten wirklicher Sohn nicht." Es ist begreiflich, daß Matthäus und Lucas die beiderlei ihnen zukommenden Ueberlieferungen, die von der durch Joseph vermittelten Davidssohnschaft und die von der vaterlosen, jungfräulichen Geburt, sich durch die Aushülfe eines Adoptivvaterverhältnisses vermittelt und dasselbe in die von ihnen aufgenommenen Stammbäume hineincorrigirt haben, aber unternommen kann die Aufstellung der Stammbäume von diesem Standpunkte aus nicht sein.[1]) Aber nicht blos die Stammbäume, — die ganze Ueberlieferung von der davidischen Abkunft Jesu widerstrebt der Erzählung von der jungfräulichen Geburt: da das Neue Testament nun einmal nur den Joseph, nicht die Maria auf David zurückführt, auch nach hebräischer Anschauung der Vater und nicht die Mutter die Geschlechtsangehörigkeit bestimmt, wie soll denn Jesus durch Joseph Davids Sohn sein, wenn er überhaupt nicht Josephs Sohn ist? Demgemäß hat noch im zweiten und dritten Jahrhundert ein Theil der zur Secte gewordenen Judenchristen gegen die Erzählung von der Jungfrauengeburt protestirt, — gewiß nicht aus Wunderscheu, welche jüdischen Christen am allerfernsten lag,[2]) sondern ohne Zweifel um der vom A. T. so stark betonten Davidssohnschaft willen und in zähem Festhalten an der ältesten Ueberlieferung.[3]) Endlich fällt schwer in die

---

[1]) Vgl. Hase, Geschichte Jesu, S. 204: „Diese Stammbäume sind offenbar entstanden unter Solchen, die Jesum für den Sohn Josephs achteten. Von beiden Evangelisten sind sie aufgenommen als vorgefundene, indem jeder dem entscheidenden Glied eine Wendung gab, durch welche ein Stammbaum des Joseph mit seiner Erzählung von der Geburt Jesu ausgeglichen werden sollte. Beide haben diese Aenderung gemacht, ohne zu bedenken, daß hierdurch ihr Stammbaum zu einer Illusion wird, denn was kommt darauf an, daß Joseph von David abstamme, wenn Jesus nicht von Joseph stammt?" Wenn Weiß a. a. O. S. 218 das Gegentheil versichert, so ist das eben eine pure Versicherung, der alle innere Wahrscheinlichkeit fehlt.

[2]) Vgl. 1. Kor. 1, 22.

[3]) Justin M. Dial. c. Tryph. 48; Orig. c. Cels. 6, 61; Euseb. hist. eccl. 3, 27. Wenn Weiß diesen Widerspruch der Ebioniten durch Zurückführung auf

Wagschaale, daß Petrus in der Apostelgeschichte (2, 30) und Paulus im Römerbrief (1, 3) von der davidischen Abkunft Jesu in Ausdrücken reden, welche sich ungezwungener Weise nur aus der Voraussetzung leiblicher und männlicher Vermittelung verstehen lassen. Wenn Petrus — in der alten von Lucas in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte benutzten Quelle — von David sagt, er habe (in prophetischer Erwartung des Messias) „vorausgesehen, daß Einer ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ auf seinem Throne sitzen werde," so setzt dies, wie Meyer in seinem Commentar zu der Stelle sagt, „die Vorstellung der ununterbrochenen männlichen Stammfolge von David bis auf Christum voraus." Und wenn Paulus Röm. 1, 3 Jesum als γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα bezeichnet und daneben seine Gottessohnschaft lediglich auf ein κατὰ πνεῦμα begründet, also auf seine Entstehung κατα σάρκα nicht mitbezieht, vielmehr dieselbe gegensätzlich und ausschließlich auf das σπέρμα Δαυὶδ zurückführt, so verstehe ich nicht, wie man in diese Worte den Gedanken, er sei auch κατὰ σάρκα vaterlos gezeugt, noch hineinlegen könnte.[1]) Solche apostolischen Aussagen sind unstreitig älter, sichrer und gewichtiger als die Ueberlieferungen Matth. 1 und Luc. 1, und man könnte ihren Widerspruch gegen letztere nur etwa dadurch zu heben versuchen, daß man annähme, auch dem Petrus und Paulus sei zur Zeit — wie einst zu Lebzeiten Jesu dem Volke und den beginnenden Jüngern — das Geheimniß der jungfräulichen Geburt noch verborgen gewesen. Diese Annahme erscheint uns nicht möglich. Wäre jene Ueberlieferung zurückzuführen auf die Eine, welche allein sie auf glaubwürdige Weise hätte bezeugen können und müssen, auf Maria, so würde diese das Geheimniß ihren Glaubensbrüdern doch nicht später mitgetheilt haben als in jenen Jubeltagen zwischen Ostern und Pfingsten, da sie in erster Liebe und Begeisterung für den Auferstandenen ihre Herzen austauschten, und so hätte dasselbe zum Gemeingut der apostolischen Kirche und Lehre werden müssen. Daß es dies innerhalb des Neuen Testamentes nicht geworden ist,

„offenbar" dogmatische Motive zu entkräften sucht, so hätte dies „Offenbar" doch näherer Begründung bedurft. Wunderscheu kann die Ebioniten doch nicht zu jener Bestreitung veranlaßt haben und ebensowenig ihre Christologie, denn wenn dieselbe auch von einer Gottheit Christi im Sinne der Kirche nichts wußte, so war ihnen der Messias doch ohne Frage der wunderbarste und auserwählteste der Menschen, an dem kein Gotteswunder ihnen zu hoch war.

[1]) Vgl. Meyers Römerbrief zu der Stelle.

beweist mit ziemlicher Sicherheit, daß die betreffende Ueberlieferung auf Maria nicht zurückgeführt werden kann.

Gegenüber diesen, so weit ich sehe, unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche die neutestamentliche Schrift selbst der Ueberlieferung von der jungfräulichen Geburt entgegenstellt, stützen sich die Vertheidiger derselben hauptsächlich darauf, daß eine irgendwie dichterische Entstehung derselben auf urchristlichem Boden undenkbar sei. Das ist auch insoweit begründet, als etwa an einen heidnischen d. h. heidenchristlichen Ursprung der betreffenden Vorstellung gedacht wird: alle Uebertragung heidnisch-mythologischer Phantasiebilder — und wenn es auch die geistiger gedachte Erzeugung eines Platon durch den Apollon wäre — ist auf dem Boden der biblischen schlechthin übersinnlichen Gottesidee in der That nicht gedenkbar. Auch ist die ganze Vorgeschichte offenbar auf judenchristlichem, nicht auf heidenchristlichem Boden erwachsen. Aber finden sich im jüdisch-christlichen Ideenkreis wirklich keine Anknüpfungspunkte? Hier begegnen wir doch auch sonst der Idee eines nicht κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα gezeugten Kindes — vergl. Gal. 4, 29 u. Röm. 9, 8, — eines Kindes, das — obwohl auf Vater und Mutter zurückgeführt — doch nicht sowohl natürlicher Zeugung als vielmehr einer unmittelbaren übernatürlichen Einwirkung Gottes seine Entstehung verdanke. Solch ein κατὰ πνεῦμα γεννηθείς war nach paulinischer Anschauung z. B. Isaak, das „Kind der Verheißung" (Röm. 9, 8), war ebenso nach der Vorstellung von Luc. 1 Johannes der Täufer, von dem überdies gesagt wird, er sei vom h. Geiste erfüllt gewesen schon ἐκ κοιλίας μητρός. Offenbar ist von solchen Vorstellungen zu einem vaterlosen ἐκ πνεύματος γεννηθῆναι Dessen, der mehr als Isaak und Johannes war, des „Kindes der Verheißung" schlechthin, nur noch ein kleiner Schritt. Diesen Schritt in Gedanken zu thun, konnte zunächst die von Matthäus ausdrücklich herbeigezogene Jesajahstelle[1]) Anlaß geben, eine Stelle, welche zwar im Grundtext nur von einem jungen Weibe redet, das zum Unterpfand und Wahrzeichen bevorstehender göttlichen Errettung des Landes von der Assyrernoth einen Immanuel, „Gott-mit-uns" gebären sollte, — die aber in der vielfach gangbaren alexandrinischen Uebersetzung durch ein strictes „Eine Jungfrau wird schwanger werden" wiedergegeben war; so daß die ungemein naheliegende Deutung des Immanuel auf den

[1]) Jes. 7, 14; Matth. 1, 23.

Messias, also bei den Christen auf Jesus, zur Vorstellung einer jungfräulichen Geburt desselben geradezu drängte. Aber das war doch nur der formelle Factor dieser Vorstellung: dazu kam ein materialer von wesentlicher Wahrheit und ächtem Glaubensgehalt, der bereits oben betonte Glaubensgedanke, daß Jesus für den verwilderten Baum der Menschheit das Pfropfreis von Oben sei, das geborene Gotteskind, mit dem eine erneute, aus Gott geborne Menschheit beginne. Diese Thatsache und Wahrheit, das größte Wunder der Geschichte in der That umschließend, suchte nach einer anschaulichen Gestalt, nach einer gleichsam sinnenfälligen Ausprägung, und fand sie in der von allem Zauber keuscher Poesie umwobenen Erzählung, welche das Eingangskapitel des Lucas V. 26—38 uns bietet.[1])

[1]) Der angelegentliche Wunsch, die Geschichtlichkeit der Erzählungen Matth. 1 und Luc. 1 zu retten, — ein Wunsch, den ich jedem Bearbeiter des Lebens Jesu nachfühlen kann — hat Weiß in dieser Sache zu einer Argumentation getrieben, deren Schwächen er selbst bei anderer Stimmung leicht durchschauen würde. Auch sein Recensent in den Stud. u. Kritiken, der sich gleichfalls zum Glauben an jene Geschichtlichkeit bekennt, D. E. Haupt, findet diese Argumentation nichts weniger als stringent, und sie wird niemanden überzeugen, der nicht bereits aus Gefühlsgründen überzeugt ist. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn behauptet wird, die jungfräuliche Geburt habe kein Beweis der Messianität Jesu sein können noch sollen, sondern im besten Falle nur ein Beweis, daß Gott „besondere Dinge mit diesem Menschen vorhabe"; kann man stärker gegen Text und Sinn der Erzählungen verstoßen? Oder wenn behauptet wird, die Familie Jesu habe die Sache auch noch nach dem Pfingstfest „um der Ehre der Familie willen" verschwiegen, und selbst Maria zeitlebens nur zu den Vertrautesten, etwa einem Johannes, davon geredet, so daß erst nach ihrem Tode die Kunde in die Gemeinde gedrungen sei und selbst ein Paulus möglicherweise nie davon erfahren habe. Was ist das für eine seltsame Vorstellung von der Glaubensparrhesie einer Maria und ihrer Söhne, daß sie ein ihnen anvertrautes unvergleichliche Gotteswunder den Gläubigen verschwiegen haben sollten, weil die Ungläubigen dasselbe zu Lästerungen mißbrauchen konnten! Zumal da bei vorhandenem Zweifel an der Sache doch nur die Bosheit und nicht die Logik zu jenem Schlusse treiben konnte, mit dem Weiß heute uns schrecken möchte, — daß Jesus anderenfalls als ein uneheliches Kind anzusehen wäre (!). Haben etwa die Freunde Platon's, die seine göttliche Erzeugung in Umlauf brachten, seine Mutter in Athen dadurch in üblen Ruf gebracht? Sie werden bei denen, die ihnen nicht glaubten, doch nur einfach die Erinnerung an seine eheliche Geburt zurückgerufen haben. Den prosaischen Styl von Matth. 1, 18—25 gegen einen poetischen Ursprung des Inhaltes geltend machen kann man nur, wenn der Evangelist als der Urheber der Sage behauptet würde, nicht wenn sein Bericht, — wie von uns — als die prosaische Wiedergabe einer von ihm vorgefundenen mündlichen Sage betrachtet wird. — Am kühnsten ist der Versuch, gerade aus dem Schweigen des übrigen

So birgt sich für den christlichen Glauben in dieser Erzählung von Jesu jungfräulicher Geburt allerdings wesentliche Wahrheit, — im leichten Schleier der Poesie das wahrhaftige Wunderwerk Gottes, daß er der Welt einen Menschensohn geschenkt hat, den sie im tiefsten Sinne nicht zu erzeugen, sondern lediglich zu empfangen vermochte, dessen Lebenswurzel von vornherein der heilige Geist war. Vermöge dieses ihres Wahrheitsgehaltes hat jene Ueberlieferung die Christenheit erobert und den Eingang ins Taufsymbol gefunden; ihn bekennen wir in altehrwürdigem symbolischen Ausdruck, wenn wir mit der gesammten abendländischen Christenheit feiernd sprechen: „Empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria.“ Und da die meisten gläubigen und kirchlichen Christen bis heute jenen Wahrheitsgehalt nur in dieser von den Kindheitsevangelisten überlieferten Vorstellungsform anzuschauen und zu bewahren vermögen, so hat diese Vorstellungsform in der liturgischen und homiletischen Sprache der Kirche, welche ja auch sonst den möglichst unbildlichen Gedanken-

N. T. die Undenkbarkeit einer dichterischen Entstehung der Ueberlieferung zu begründen. Dies Schweigen soll beweisen, daß in den Vorstellungen der apostolischen Zeit die Elemente zu einer solchen Hervorbringung nicht vorhanden gewesen. Als ob die neutestamentlichen Lehrschriften uns das gesammte Geistesleben des apostolischen Zeitalters abspiegelten! Sie spiegeln uns die ernst-besonnenen nüchternen Lehrgedanken der apostolischen Männer ab; aber wer sagt uns, daß nicht neben denselben ein phantasievolleres dichtendes Denken in gewissen Gemeindekreisen gewaltet, das einen unleugbaren Lehrgedanken wie den des übernatürlichen Ursprungs Christi in eine poetisch-anschauliche Form zu fassen und damit dem volksthümlichen Anschauungsbedürfniß der folgenden Geschlechter trefflich zu entsprechen im Stande war? Wiederum soll in judenchristlichen Kreisen eine solche Hervorbringung darum undenkbar sein, weil gerade die späteren Ebioniten der Erzählung von der jungfräulichen Geburt widersprochen hätten. Als ob innerhalb der jüdischen Christenheit nicht sehr verschiedene Geistesrichtungen denkbar und wahrscheinlich zu machen wären: hier ein vorherrschender nüchterne Traditionalismus, dort überwiegend phantasievolle Auffassung der Glaubensobjecte! Oder woher sind denn andere unleugbar poetischen Bestandtheile der evangelischen Ueberlieferung entstanden, denen ebenso kein Marcus und kein Johannes ausdrücklich widersprochen hat, wie z. B. die Erzählung von den am Charfreitag in ihren Gräbern leibhaftig aufwachenden Heiligen? Ich habe oben die Elemente judenchristlicher Glaubensvorstellung, aus denen die Erzählung von der geistlichen Erzeugung und jungfräulichen Geburt Jesu sich bilden konnte, aufzuzeigen gesucht; aber was ist damit gewonnen, daß man diesen Nachweis etwa unzulänglich fände? Die Entstehung solcher Ueberlieferungen behält immer etwas Geheimnißvolles; man kann ihr Keimen so wenig belauschen als man das Gras wachsen hört. Aber folgt daraus etwa, daß kein Gras wächst?

ausdruck nicht zu ihrem Gesetz machen kann, desto mehreres Recht. Andrerseits aber darf auch einem strengeren christlichen Denken das Recht nicht bestritten werden, zwischen dem thatsächlichen Gehalt und der symbolischen Form, in die er sich gekleidet, zu unterscheiden, und der Vorstellung des Matthäus und Lucas die des Apostels Paulus vorzuziehen, welche in der wiederholt besprochenen Stelle Röm. 1, 3 das leibliche Dasein Jesu vorbehaltlos auf das σπέρμα Δαυίδ zurückführt und die unmittelbar göttliche Setzung auf den Bereich des inwendigen Menschen, auf das κατὰ πνεῦμα beschränkt.[1]) Man darf diese paulinische Anschauung vorziehen, schon darum, weil sie — alles in allem genommen — die schriftgemäßere ist, aber auch darum, weil sie ein wahrhaft menschliches, sittlich-natürliches Verhältniß der Eltern zu dem Kinde zu denken verstattet, während ein solches bei der Vorstellung eines vaterlosen Wunderkindes nahezu undenkbar wird. —

[1]) Es sei dem Verf. hier das Geständniß zu Gute gehalten, daß auch er längere Zeit seines Berufslebens hindurch an der Geschichtlichkeit der Erzählungen Matth. 1 und Luc. 1 gehangen und dieselbe auch wissenschaftlich vertreten zu können geglaubt hat, bis ihn schließlich das Gewicht unbefangen erwogener Gründe zu der oben vertretenen Ansicht der Sache nöthigte. Es ist ihm in dieser Sache immer die Stellung seines ehrwürdigen Lehrers K. J. Nitzsch bedeutsam und beruhigend gewesen. In seinem „System der christlichen Lehre" vertrat Nitzsch nur die wesentliche Wahrheit jener Erzählungen mit dem Zugeständniß, daß sie wohl nicht den gleichen geschichtlichen Werth wie die Ueberlieferung des öffentlichen Lebens Jesu ansprechen könnten. In der Beschäftigung mit den von Strauß angeregten Fragen des Lebens Jesu bekannte er, daß er mit den Genealogieen nicht anders zurechtkommen könne, als indem er annehme, daß sie beide auf Joseph lauteten, und nach der Generalsynode von 1846 schrieb er: „Ich behaupte, daß diejenigen, welche nicht aus naturalistischen Zweifeln, sondern aus Gründen, welche in der heiligen Schrift selber liegen, die Erzählung von der jungfräulichen Geburt für deuterokanonisch oder symbolisch oder für ein Problem halten, darinnen die Uebernatürlichkeit Christi überliefert werde, sehr gute gläubige Christen, Theologen und Pastoren sein können" (Siehe meinen „K. J. Nitzsch" S. 170 u. 302). Endlich in seinen 1857 erschienenen „Vorträgen über Glaubenslehre" findet sich eine unmittelbare Entscheidung über die historische Frage, und diese fällt im Sinne von Röm. 1, 3 aus. „Christus — heißt es dort S. 105 — stammt zwar vom Samen Davids, wie ausdrücklich behauptet wird, aber in dieser Propagation siegt die creatianische Kraft der Entstehung des individuellen Lebens über die sogenannte traductio peccati;" d. h. nur die Erbsünde wird ausgeschlossen, nicht der Zusammenhang mit dem davidischen Mannesstamm. Das ist wesentlich auch Schleiermachers Ansicht der Sache, vgl. Bd. IV der sämmtl. Werke S. 68.

3. Das Selbstbewußtsein Jesu.

Wie wichtig und im Voraus entscheidend das erörterte Ursprungsgeheimniß des Lebens Jesu sein möge, — dasselbe läßt sich auch in der von uns bevorzugten Fassung wissenschaftlich nicht begründen auf die schwanken Ueberlieferungen der Vorgeschichte, sondern nur auf die Thatsache des eigenthümlichen Selbstbewußtseins Jesu, insofern es sich etwa als nöthigender Rückschluß aus demselben ergibt. So zeigt sich die Frage nach diesem eigenthümlichen Selbstbewußtsein als ungleich wichtiger denn die nach der Glaubwürdigkeit der Kindheitsüberlieferungen: sie enthält überhaupt den Schlüssel des Verständnisses für das Leben Jesu und bildet daher das nächste und vorzugsweise grundlegende Kapitel unsrer historischen Untersuchung.

Erst das letzte Stück der Vorgeschichte des Lucas berichtet eine Aeußerung des Selbstbewußtseins Jesu und eröffnet mit derselben für uns die Zeugnisse seiner Lebensgeschichte im innerlichen Sinne des Wortes. Während im Uebrigen die evangelische Ueberlieferung aus seiner Jugend nichts mitzutheilen hat, unterbricht die bekannte Erzählung aus seinem zwölften Jahr Luc. 2, 41—52 in erwünschtester Weise das dreißigjährige Schweigen, und zwar bringt dieselbe einen offenbar epochemachenden Moment seiner geistigen Entwickelung zur Darstellung, wodurch uns in letztere überhaupt ein überaus lehrreicher Blick gegönnt wird. Freilich hat ein übertriebener Kriticismus auch diese Erzählung in Dichtung auflösen wollen. Strauß erinnert an die Neigung der Sage, große Männer schon in früher Jugend Vorzeichen ihrer künftigen Größe geben zu lassen, und findet das in diesem Sinne von dem Jesusknaben Berichtete zwar im Vergleich mit den Legenden der apokryphischen Evangelien bescheiden und gesund, aber das Sitzen inmitten der Lehrer anstatt zu den Füßen derselben doch verdächtig, und die Aeußerung Jesu über sein Ver-

hältniß zu Gott von einer Frühreife, welche der Knabe natürlicher Weise nicht habe besitzen können; auch stimme das Nichtverständniß der Mutter nicht zu der wunderbaren Geburtsgeschichte. Wie nun das Nicht-Stimmen mit etwas Ungeschichtlichem — und das ist doch nach Strauß die wunderbare Geburtsgeschichte ohne allen Vorbehalt — ein Zeugniß wider die Geschichtlichkeit jener Erzählung sein könne, ist schwer einzusehen. Daß die Schriftgelehrten den liebgewonnenen Knaben in ihre Mitte genommen haben, und daß derselbe in einem Alter, welches bei den überhaupt frühreiferen Kindern des Orients mindestens unserem Confirmandenalter entspricht, zur ersten kindlich-ahnungsvollen Erfassung seines Verhältnisses zu Gott kommt, kann keine ernstliche Schwierigkeit machen. Stellt aber Strauß als Abzielung der Erzählung das auf, daß „der junge Theodidakt so früh schon den Meistern in Israel etwas zu rathen aufgegeben", so ist eine solche Abzielung nicht im mindesten angedeutet: nicht die frühe Ueberlegenheit über die Schriftgelehrten, sondern den frühen Zug zu dem, „was seines Vaters ist", will die Erzählung veranschaulichen. Hiebei hätte eine spätere Erdichtung ihn weder in den Schein eines Zwiespalts mit seinen Eltern, noch in den eines so freundlichen Verkehrs mit den Schriftgelehrten, seinen nachmaligen Todfeinden, gebracht, noch endlich hätte sie ihm ein Wort in den Mund gelegt, dem er im nächsten Augenblick doch buchstäblich widersprechen mußte, indem er trotz seines „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist" doch das Haus seines Vaters verläßt und mit seinen Eltern nach Nazareth heimkehrt. Dies Wort des Zwölfjährigen ist überhaupt, das darf man sagen, unerfindlich: so sehr übersteigt die in ihm vorliegende Mischung von wunderbarem Tiefsinn und kindlicher Naivetät alles, was wir in den urchristlichen Kreisen von dichterischer Fähigkeit voraussetzen können. Ein ungekanntes Heimathsgefühl hat ihn im Tempel von Jerusalem ergriffen und läßt das Bewußtsein seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott, das heilige frei-nöthigende Gesetz seines inneren Lebens sich wie eine Knospe ahnungsvoll öffnen, und doch bleibt dies ahnungsvolle Bewußtsein noch so ganz in den Schranken der Kindlichkeit, daß es das sinnliche Gotteshaus mit dem Vaterhause der Seele noch verwechselt, und daß es ruhig voraussetzt, seine Regungen müßten auch den Eltern so verständlich, ja so selbstverständlich sein wie ihm selber.

So ist diese Jugendgeschichte ein fester Ausgangspunkt, um das eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu klarzustellen, dies innerste Ge-

heimniß seiner Eigenart, in deren Erkenntniß die erste und in gewissem Sinne auch höchste Aufgabe der Lebensbeschreibung besteht. Nicht als wollten wir aus dieser einen Erzählung etwas folgern, das nicht, durch alle weiteren Zeugnisse seiner Lebensgeschichte bestätigt, am Ende auch ohne sie festzustellen wäre. Sie soll uns nur einführen in Thatsachen seines Bewußtseins, die wie sie den Schlüssel zu allem Verständniß seines Lebens bilden, so auch aus allen Zügen desselben uns unverkennbar entgegentreten.

Eine Vorfrage ist hier die nach Jesu Individualität. Man hat wunderlicher Weise das Vorhandensein einer solchen bei Jesu überhaupt in Abrede gestellt. Das hat insofern einen Sinn, als bei dem vollkommnen Ebenmaß seiner Lebensäußerungen es nicht gelingen will, ihn unter eine der herkömmlichen Temperamentskategorieen unterzubringen: im Uebrigen ist der Eindruck seines Wesens im Vergleich mit allen anderen Menschen doch eigenartig genug. Seine Besonderheit oder Individualität liegt hell am Tage, — nicht nur im Sinne des unterscheidenden Vorzugs vor allen andern, sondern auch im Sinne der nothwendigen Schranke seines Wesens gegenüber der Allseitigkeit menschlicher Natur. Denn er ist nicht der allgemeine Mensch gewesen, der alle Gaben und Aufgaben menschlicher Natur in sich vereinigt hätte, wohl aber der geistlich-königliche Mensch, welcher die höchste dieser Gaben und Aufgaben, das centrale Lebensverhältniß der Menschheit, nämlich ihre unmittelbare Beziehung zu Gott, so allgewaltig und allbedingend in sich getragen hat wie kein anderer, von dem wir wüßten; und ebendies bricht schon in dem Zwölfjährigen in jenem „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist?“ charakteristisch hervor. Daß neben diesem allgewaltigen religiösen Zug und Trieb kein andrer, kein auf die Welt als solche gerichteter Erkenntniß- oder Gestaltungstrieb bei ihm hervortritt, daß von allem anderen, was nach Gottes schöpferischer Ordnung die reiche und an sich unschuldige Fülle des menschlichen Lebens ausmacht, nichts für ihn eine persönliche Bedeutung gewinnt, das ist die nothwendige Schranke seiner Eigenart gegenüber der Allseitigkeit menschlicher Natur. Es ist zwar mit seiner Individualität überhaupt diese Schranke noch ganz neuerdings geleugnet worden. Nicht eine Einseitigkeit seiner Anlagen oder seines Charakters sei es gewesen, meint Weiß,[1]) wenn er nicht zugleich Gelehrter oder Künstler, Staatsmann

[1]) A. a. O. I, S. 281.

oder Feldherr geworden, sondern nur in der ausschließlichen Hingabe an seinen Beruf habe es gelegen, daß sein ganzes Geistesleben in denselben aufgegangen sei. Uns — wir müssen es offen bekennen — erscheint es nicht als eine erhabene, vielmehr als eine unnatürliche Vorstellung, sich Jesum mit einer Fülle von Gaben ausgestattet zu denken, die sämmtlich nur dazu bestimmt gewesen wären, die Rolle des im Schweißtuch begrabenen Pfundes zu spielen: aber auch hievon abgesehen, wo ist denn von dem Vorhandensein derselben in seinem Leben die Spur? Sein Beruf, dem er die Ausbildung jener Anlagen zum Opfer gebracht haben soll, hat ihm doch nicht von Kind auf festgestanden, sondern ist ihm, wie wir sehen werden, erst mit seinem dreißigsten Jahre gewiß geworden: so hätten jene wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen Gaben ja vollständige Freiheit gehabt, ihre Ausbildung zu suchen, und wenn sie dieselbe auch nur in der heimlichsten Weise gesucht hätten, — die Spuren davon könnten sich in dem nachmaligen öffentlichen Leben unmöglich verleugnen.

Mit der so sich herausstellenden Individualität hängt nun wiederum das nationale Moment in Jesu Eigenart zusammen, welches ebensowenig verkannt werden darf. Wollte man seine nationale Bestimmtheit leugnen oder zu einem bloßen äußerlichen Schein herabdrücken, der sein inneres Leben nichts angegangen, so würde man auf die unnatürliche Vorstellung eines Wesens gerathen, das nicht in der Sprache dächte, die es redet; dessen geistiges Leben überhaupt sich zu der geschichtlichen Stellung, die es in der Welt durch Geburt eingenommen, gleichgültig verhielte. Und doch ist Jesu sein israelitisches Volksthum in der geschichtlichen Bestimmtheit, zu der es sich ebendamals entwickelt hatte, in jedem Worte aufgeprägt, wievielmehr in der Gesammtheit seines Lebens, das unverkennbar zunächst ein seinem Volke und der Rettung desselben geweihtes war. Aber auch hier wieder ist was auf der einen Seite als Schranke erscheint, auf der anderen vielmehr die Bedingung seines einzigartigen Berufs, ja das Siegel seiner Vollkommenheit und weltumfassenden Heilskraft. Das ist ja die Eigenart dieses israelitischen Volkes unter den Völkern der alten Welt, daß es — in jeder weltlichen Beziehung außer Stande mit ihnen um die Wette zu laufen — in der unmittelbaren Beziehung zu Gott seine einzigartige Anlage und Bestimmung hat; daß es das Religionsvolk der alten Welt ist, berufen in ebendem, was es vor allen Völkern voraus hat, die Schranken seines Volksthums ins Klassische und Universale aufzuheben, und in seinem

nationalen Glauben die Religion der Menschheit vorzubereiten. Und so ist Jesus eben in jener ausschließlich religiösen Bestimmtheit seines Wesens geradezu der ideale Israelit, wie die Weissagung des zweiten Jesajah denselben zeichnet und die älteste Gemeinde ihn in ihrem Christus wiedererkennt,[1]) der Knecht Jehovahs, welcher das in Israel durchbrechende völlige Gotteslicht hinauszutragen hat bis an die Enden der Erde. Und wenn er zeitlich gerade am Schlußpunkt der lebendigen Geschichte seines Volkes steht, so steht er ebendamit gerade an dem rechten geschichtlichen Orte, um die religiöse Entwickelung Israels mit Vollendung zu krönen und in dieser Krönung zum Erbtheil aller Völker zu machen.

Denn freilich ist es nicht das altisraelitische religiöse Bewußtsein, was in Jesu so allbestimmend lebt, sondern ein neues, bis dahin in der Welt unerhörtes, und ein vollkommenes, das nicht nur bis heute in der Welt unübertroffen ist, sondern auch an Innigkeit, Trautheit niemals übertroffen werden kann. „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist?" lautet der erste uns aufbehaltene Ausdruck dieses Bewußtseins. Ein neuer Gottesname geht über Jesu Lippen in die Welt aus, der Vatername. In der bisherigen Sprache der Frömmigkeit zwar nicht ganz unerhört, aber neben dem maßgebenden Namen „Herr" von verschwindend seltner Anwendung, wird er durch ihn der eigentliche, wesentliche Gottesname, zum Zeugniß, daß hier eine neue Gottesidee sich offenbart. Auch hatte bei dem seitherigen spärlichen Gebrauch, bei welchem der göttliche Vatername dem Heiden den allgemeinen Urheber und Versorger, dem Israeliten den bundestreuen Pfleger und Erzieher bezeichnete, niemals ein Einzelner gewagt, sich Gotte so im Bewußtsein persönlicher Gemeinschaft und wechselseitiger Vertrautheit gleichsam ans Herz zu schmiegen, wie Jesus mit seinem „mein Vater" thut. Es leidet keinen Zweifel: Jesus hat den neuen und höchsten Gottesnamen, den Namen des himmlischen Vaters, der Welt nur zubringen können vermöge eines Kindesgefühls, eines Sohnesbewußtseins ohne Gleichen, das in ihm waltete: weil er sich dem Ewigen und Heiligen gegenüber nicht als ein Knecht fühlte wie ein Mose oder Jesajah, sondern als Kind im Vollsinn des Wortes, als Sohn, darum nannte er ihn Vater. Wie denn auch der Name „Sohn", d. h. Gottessohn, in seinem Munde anerkanntermaßen nicht sowohl Bezeichnung

[1]) Jes. 40—66; vgl. Ap.-G. 3, 13; 4, 27; Matth. 12, 17—21.

seines Messiasthums ist, — für dies sein Berufsverhältniß zur Welt hat er vielmehr den Namen „Menschensohn" ausgeprägt — als vielmehr und vor allem der Ausdruck seines persönlichen Selbstbewußtseins, seines Verhältnisses zu Gott. Die „Gottessohnschaft" mit einem Worte, das ist der eigentliche Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu. Was ist der Sinn und Inhalt dieser unbestrittenen und unbestreitbaren Bewußtseinsthatsache?

Das ist von vornherein klar und hätte nie verkannt werden sollen, daß wer sich den Sohn Gottes nennt, sich damit zunächst von Gott unterscheidet, um sich so erst — auf Grund dieser Unterscheidung — zu ihm in Verhältniß zu setzen. „Sohn Gottes" ist eben nach aller Logik der Sprache nicht Gott selbst, sondern ein von Gott unterschiedenes Wesen, und es war eine große Begriffsvertauschung, als nachher die Kirche den biblischen „Sohn Gottes" in einen „Gott den Sohn" umdeutete. Zu der Natur des Begriffes selbst kommt das Zeugniß seiner Geschichte: es war nicht die kirchliche Dogmatik des vierten und fünften Jahrhunderts, aus welcher Jesus und seine Apostel ihre Begriffe entnahmen, sondern Mose und die Propheten, und diese geben den Namen Gottessohn und Gottessöhne überall geschaffenen Wesen, entweder den Engeln oder aber Menschen, welche Gottes Lieblinge und Auserwählte, auch etwa irdische Abbilder seiner himmlischen Majestät sind: wie das Volk Israel, die einzelnen Frommen darin, Könige und Obrigkeiten, insonderheit der König Israels, von dem dann der Name im Munde des Volkes schließlich auf den erwarteten Heilskönig, auf den Messias, schon vor Jesu Zeiten sich überträgt.[1]) So frei nun Jesus aus diesem Sprachgebrauch sich seinen Sinn des „Gottessohnes" ausprägen mag, im allgemeinen Bereich desselben muß er bleiben, will er von Volk und Jüngern verstanden sein. Nun aber hat er auch ein gottheitliches Bewußtsein in dem Sinne, wie die nachmalige Kirchenlehre es ihm zuschreibt, nicht nur nicht in Anspruch genommen, sondern aufs ausdrücklichste und vielfältigste ausgeschlossen und es ganz außer Zweifel gesetzt, daß die Grundform seines Bewußtseins, in welche die Gottessohnschaft als eigenthümlicher Inhalt sich einfaßte, die allgemeinmenschliche sei. Ueberall in seinen bestbezeugten Aussprüchen bekennt

[1]) Vgl. 1. Mos. 6, 2; Hiob 2, 1; Hos. 11, 1; 1, 10; Ps. 82, 6; 2. Sam. 7, 14; Ps. 2, 7. Aus letzterer Stelle entwickelt sich dann der messianische Sinn des Ausdrucks, und so hat Israel vom „Gottessohn" d. h. dem Messias geredet, ehe Jesus den Namen für sich in Anspruch nahm; vgl. Matth. 16, 16; Joh. 1, 49.

er sich zu einem wahrhaft menschlichen Verhältniß zu Gott. Unmittelbar nachdem die Gottesstimme an ihn ergangen ist: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, stellt er sich unter das Gesetz der Worte: „der Mensch lebt nicht vom Brod allein", und „du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen".[1]) Er preist den „Vater und Herrn Himmels und der Erde" über seine Rathschlüsse, die er — der Sohn — demnach in keiner Weise mitgefaßt, vielmehr erst aus zeitlicher Erfahrung kennen gelernt hat.[2]) Es ist nicht seine Sache, die Ehrenplätze in seinem künftigen Reiche zu vergeben, sondern sie werden denen zufallen, „denen es bereitet ist von meinem Vater".[3]) Er ist selbst in Dingen des göttlichen Heilswillens so wenig allwissend, daß er in Gethsemane fragt: Ists möglich, ists nicht möglich? Und er selbst unterscheidet ebendort seinen Willen vom Willen Gottes, und hat jenen zu verleugnen, um diesen zu thun, — „nicht mein, sondern dein Wille geschehe".[4]) Endlich, er thut das Entscheidendste, das den Menschen im Unterschiede von Gott kennzeichnet, er betet zu Gott, ja er betet ihn an. Er betet zu ihm immer wieder bis zu seinem letzten Athemzug, und er stellt sich mit allen Menschen unter das gleiche Gebot: Du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen.[5]) Kann es zwingendere Beweise dafür geben, daß im Sinne Jesu der Gottessohn ein wahrer, wirklicher Mensch ist?

Nun aber, was für ein Mensch ist in seinem Sinne „Sohn Gottes"? Das zeigen uns zunächst die Aussprüche, in welchen er die Gottessohnschaft als das höchste Ziel, als das Ideal für alle Menschenkinder aufstellt: „Selig die Friedfertigen, denn sie werden Söhne Gottes heißen", und wiederum: „Liebet eure Feinde, auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, — so sollt auch ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."[6]) Gott

---

[1]) Matth. 4, 4 u. 7.

[2]) Matth. 11, 25—26.

[3]) Marc. 10, 40; Matth. 20, 23.

[4]) Matth. 26, 39—42.

[5]) Marc. 1, 35; Luc. 6, 12; Matth. 26, 36; 27, 46; Joh. 17, 1 f.; Joh. 4, 22; Matth. 4, 10.

[6]) Matth. 5, 9 und 45—48. Luther hat beide male „Kinder" übersetzt, aber im Grundtext steht „Söhne". Vgl. auch Röm. 8, 14; Gal. 4, 4—6; Apok. 21, 7 u. s. w.

ist der „Gott des Friedens", wie er so oft im N. T. genannt wird: auf den Friedfertigen, Friedensstiftern ruhet daher sein Wohlgefallen; sie sind seine Lieblinge und Ebenbilder, die er schließlich als solche auch anerkennen und zu Erben seiner Herrlichkeit einsetzen wird. Wiederum: Gott ist das Urbild der Feindesliebe, dieser Krone sittlicher Vollkommenheit; er läßt seine Sonne, das Sinnbild seiner Güte, scheinen ohne Unterschied über Böse und Gute: indem man ihm darin nachfolgt, wird man sein Sohn, sein Liebling und sittliches Ebenbild. Daß Jesus in ebendiesem zwiefach-einigen Sinne des Gottesliebhings und des Gottesebenbildes den Sohnesnamen auch auf sich selbst anwendet, leidet keinen Zweifel. Als den Gottesliebling erfaßt er sich, wenn er die Gottesstimme in seinem Herzen vernimmt: du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, oder wenn er lobpreisend ausruft: alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater; als das sittliche Gottesebenbild weiß er sich, wenn er die, welche den Willen seines Vaters im Himmel thun, seine Mutter, Brüder und Schwestern nennt, oder wenn er bei Johannes all sein Thun auf Erden als ein Nachbilden göttlicher Thätigkeit beschreibt, — „der Sohn kann nichts von ihm selbst thun, sondern nur, was er den Vater thun siehet".[1])

Nun aber schließen jene Worte, welche die Gottessohnschaft für alle als Ziel aufstellen, doch eine Einzigkeit der Anwendung auf Jesum nicht aus, sondern ein. Und eine solche Einzigkeit nimmt er allerdings für sich in Anspruch. Nennt er auch Gott nicht blos *seinen* Vater, nennt er ihn auch „den Vater" schlechthin und lehrt seine Jünger beten „*Unser* Vater im Himmel", — niemals faßt er doch sich selbst mit ihnen unter ein „unser Vater" zusammen, sondern „*mein* Vater" oder „*euer* Vater" sagt er stets, unterscheidet also zwischen seinem und ihrem Verhältniß. Worin liegt dieser Unterschied? Die oben angeführten Stellen „Sie *werden* Gottes Söhne heißen" und „Auf daß ihr Söhne eures Vaters im Himmel *werdet*" deuten es an: für sie ist die Gottessohnschaft letzte Verheißung, höchste Bestimmung, für ihn ist sie selige Gegenwart, gegenwärtiges Eigenthum. Gott *ist* wohl ihr *Vater* schon jetzt, — er ist „der Vater" schlechthin, denn es ist seine Natur, der Ewig-Gute, die ewige Liebe zu sein: aber des Menschen Natur ist's nicht ebenso, daß er der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, daß er das Abbild der

[1]) Marc. 3, 35; Joh. 5, 19.

ewigen Güte ist; er hat es zu werden. Jeder hat es zu werden: Er aber, Jesus, ist es; „Du bist mein lieber Sohn, heißt es in seinem Herzen, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Heißt das nur, daß er der Erste ist, der diese Bestimmung zur Gottessohnschaft erkannt und verwirklicht hat? Es ist unmöglich, diese abschwächende Deutung durchzuführen. Alle anderen haben Gottessöhne zu werden durch Sinnesänderung, durch Umkehren und Wie-die-Kinder-Werden, durch Neugeburt aus heiligem Geist; bei ihm ist von allen diesen Bedingungen keine Rede, sondern nur von einem Wachsen und Werden wie eine Blume sich entfaltet, von einem Zunehmen an Wohlgefallen, einer Entwicklung, die aus heiligem Geiste sprießt. Noch mehr — alle anderen können es auf jenem Wege der Umwandlung nicht erreichen durch sich selbst, sondern allein durch ihn: „niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“[1]) Wenn Er, er allein den Vater aus sich kennt, aus unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm, die andern ihn nur kennen lernen können durch seine Vermittelung, so ist also sein Sohnesverhältniß im Unterschiede von jedem anderweit herzustellenden ein ursprüngliches, und zugleich, indem es zur Vermittelung für alle hinreicht, ein vollkommenes, absolutes, und hiemit erst haben wir das eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu, sein Sohnesbewußtsein wirklich erreicht. Er weiß sich als den Gottesliebling schlechthin, mit dem der Vater in unbeschränkter, vorbehaltloser Gemeinschaft und Mittheilung steht, als das vollkommene und aus sich selbst entfaltete Ebenbild Gottes auf Erden, das der Welt ein Geheimniß ist, und indem es sich ihr erschließt, ihr das Wesen des Vaters, das Geheimniß der ewigen Liebe offenbart. „Alles — d. h. seine ganze Selbstoffenbarung — ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will“, Matth. 11, 27.

Nicht als ruhte die Thatsache dieses wunderbaren Bewußtseins Jesu allein auf einem solchen Einzelausspruch, wiewohl selbst Strauß denselben wenigstens halb und halb als ächt gelten läßt[2]); — fester als auf alle Einzeläußerungen Jesu, die wir seither angeführt haben, gründet sie sich auf die Grundgedanken seiner Wirksamkeit, die man

[1]) Matth. 11, 27.

[2]) L. J. von 1864, S. 203.

nicht wie seine einzelnen Worte kritisch anfechten kann. Das ist doch das Unwidersprechlichste von allem, was von ihm überliefert ist, daß er das Reich Gottes hat bringen, d. h. die der alttestamentlichen Religion als Ideal vorschwebende, aber unerreichbare Gottgemeinschaft hat verwirklichen wollen. Diese Gottgemeinschaft haben nach seinem Evangelium alle Anderen zu empfangen, hinzunehmen als Arme, sich schenken zu lassen wie Kinder: er aber hat sie, bringt und stiftet sie für alle. Er stiftet sie, — nicht etwa nur in dem Sinne, daß er einen Anfang derselben machte, welcher nach ihm weiter auszubilden und zu vervollkommnen wäre: das Reich Gottes, das er bringt, wie entwickelungsbedürftig, senfkornartig es in der Welt sei, ist ganz und vollkommen in sich selbst. Es wird kein Anderer nach ihm kommen, der es ergänzte und vervollkommnete, — er ist das A und das O desselben; die ganze vollkommne beseligende Gottgemeinschaft, die sich in der Welt zu entfalten hat bis zum Tage der aus seiner Aussaat kommenden Erndte, bis zum Tage des Weltgerichts, ist in ihm gegeben, in ihm beschlossen. Kann Der, welcher der Welt dies Evangelium verkündet hat, ein anderes, geringeres Bewußtsein in sich getragen haben, als daß „der Vater ihm alles übergeben", die Vermittelung seiner Gemeinschaft ganz in seine Hände befohlen, ganz in sein Herz gelegt habe? — Wiederum ist es unbestreitbar und unbestritten, daß Jesus die Religion der Gotteskindschaft gestiftet, daß er die Idee Gottes als des himmlischen Vaters in die Welt eingeführt hat. Es ist nur eine andere Ausdrucksweise für das soeben von der Reichsstiftung Jesu Gesagte, aber eine uns vielleicht verständlichere, näherliegende, wenn wir uns vorhalten: Jesus hat den Ewigen und Heiligen geoffenbart als den himmlischen Vater, d. h. als den allein und unbedingt Guten in dem einheitlichen Doppelsinne des Wortes, daß er der Quell aller Güte, aller Liebe und Gnade, und daß er das Urbild alles Gutseins, aller Heiligkeit und Gerechtigkeit ist.[1]) Diese Gottesidee hat bis auf Jesum niemand gekannt; seit ihm, durch ihn ist sie da; — man glaube sie oder glaube sie nicht, niemand kann ihm abstreiten, daß sie aus seiner Seele gekommen. Wie konnte sie aus seiner Seele kommen, wenn diese Seele das Bild Gottes nicht in dieser Reinheit und Vollkommenheit spiegelte; wenn nicht Kindesvertrauen und Kindesgehorsam, die idealen Züge der Sohnschaft, dem himmlischen Vaterherzen von ihr

[1]) Vgl. Matth. 5, 45 u. 48; Marc. 10, 18.

aus schlechthin begegneten? Nur das vollkommen reine Herz hat Gott in dieser lichten, schattenlosen Reinheit zu schauen vermocht nur einem Herzen, in welchem die Liebe Gottes völlig war, konnte der Ewige und Dreimal-Heilige sich offenbaren als die ewige heilige Liebe. — Endlich, Jesus hat sich, wie aus seinen Wiederkunftsreden hervorgeht und auch von Strauß als historisch anerkannt wird,[1]) als den von Gott vorbestimmten Weltrichter gewußt. Das ist auch wieder nur ein anderer Ausdruck desselben Bewußtseins, das wir soeben beschrieben haben, aber ein sehr deutlich redender: nicht nur mit Gott schlechthin einig und persönlich über alles Gericht erhaben muß Der sein, welcher alle richten soll, sondern es muß die ganze gottgewollte Entwickelung der Menschheit dynamisch in ihm beschlossen, die Verwirklichung des ideal-Menschlichen in ihm allen dargeboten und ermöglicht sein: so nur kann er gerechterweise am Ende den schließlichen Werth oder Unwerth jeder weltgeschichtlichen Erscheinung an dem Verhältniß desselben zu Ihm, dem Urbilde, bemessen.

Diese Betrachtung führt uns unmittelbar hinüber in eine andere Thatsache des Bewußtseins Jesu, welche allerdings von der seither erörterten unzertrennlich ist, aber nach der relativen Selbständigkeit, mit der sich das Sittliche zum Religiösen verhält, doch von dieser unterschieden werden darf. Dem wesentlich religiösen Bewußtsein seiner unbedingten Gottessohnschaft entspricht das sittliche seiner unbedingten Sündlosigkeit. So gewiß die Gottesidee Jesu eine durch und durch ethische ist, so gewiß ist ein religiöses Bewußtsein wie das nachgewiesene undenkbar ohne das gleichzeitige sittliche Bewußtsein, frei zu sein von jedem zwischen ihm und Gott liegenden Fehl, von jeder das Vaterantlitz im Himmel in ein Richterantlitz verwandelnden Schuld, und insofern haben wir in dem Nachweis jenes Sohnschaftsbewußtseins auch die Thatsache der Sündlosigkeit Jesu bereits mitbegründet. Dennoch hat es seinen Werth, den Erweis derselben auch selbständig zu führen; erst hiedurch wird jenes Bewußtsein der Gottessohnschaft von dem letzten gegen dasselbe sich sträubenden Verdacht einer mit religiöser Genialität verbundenen Schwärmerei und Ueberhebung vollständig befreit. Ein solcher Beweis wird allerdings noch nicht geführt durch die vordem beliebte

[1]) Vgl. Strauß L. J. v. 1864, S. 242. Daß Strauß in eben dieser nicht wegzuleugnenden Bewußtseinsthatsache eine fatale Spur von Schwärmerei und Ueberhebung findet, ist von seinem Standpunkt aus begreiflich.

Berufung auf jene zahlreichen johanneischen Aussprüche, in denen das Bewußtsein der Unsträflichkeit mit Worten bezeugt ist[1]): ihnen allen kann man immerhin sei es die Unbedingtheit des Sinnes, sei es die historische oder psychologische Zuverlässigkeit bezweifeln. Wohl aber läßt er sich erbringen auf Grund von mittelbaren Zeugnissen, welchen weltgeschichtliche Augenscheinlichkeit und zwingende seelenkundliche Nothwendigkeit zur Seite stehen. Daß seine Jünger von ihm den ungetrübten Eindruck des Heiligen und Gerechten empfangen haben, so überwältigend, daß sie auch in seinem schmachvollen, anscheinend gottverlassenen Ausgang nur das unschuldige, stellvertretende Leiden des idealen Gottesknechtes zu erkennen vermochten; daß seine Feinde mit allem Scharfsinn und aller Splitterrichterei eines glühenden Hasses, wie ihre Todesanklage beweist, nichts an ihm entdeckt haben, was in unsren Augen ein Fehl wäre; daß auch das durch zwei Jahrtausende hindurch verschärfte und verfeinerte sittliche Urtheil der Gegenwart an seinem von Kindern seiner Zeit naiv überlieferten Bilde keinen Hauch von Sünde zu entdecken vermag, das wiegt schwerer als jene johanneischen Selbstaussagen. Immerhin kann man bei der Lückenhaftigkeit der uns vorliegenden Lebensgeschichte auch an diesen Thatsachen die unbedingte, zwingende Beweiskraft beanstanden. Dagegen liegt auch hier wieder für jeden, der sehen kann und will, eine solche in dem Werke, das er unbestreitbar vollbracht hat. Um eine der obigen analoge Betrachtung einzuführen, die auch den edlen Geist eines Schiller von der Wahrheit und Vollkommenheit des Christenthums überführt hat, — das ist doch nicht zu leugnen: Jesus hat die Religion des heiligen Geistes und der sittlichen Freiheit gestiftet; er hat die Religion des Buchstabens und Gesetzes, des dem Menschen von Außen gegenübertretenden Sittengebotes, welche er im Judenthum vorfand und in der er selber auferzogen war, aufgehoben in eine Religion des Geistes und der Freiheit, kraft deren das drohende und zwingende „Du sollst" sich uns in freie Lust und Liebe verwandeln will und erst das als das wahrhaft Gute gelten darf, was von ganzem Herzen aus freier Liebe Gottes geschieht.[2]) Wie hätte denn die Idee einer solchen Religion

[1]) Joh. 8, 46; 4, 34; 8, 29; 14, 30; 15, 10 u. s. w.

[2]) Vgl. im Briefwechsel Göthe's und Schiller's die Aeußerungen des Letzteren über die „Bekenntnisse einer schönen Seele": „Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christenthums, der es von allen (anderen) mono-

geboren werden können in einem Herzen, welches selbst das Gesetz und Gebot noch irgendwie außer sich und wider sich gehabt, dem der Wille Gottes in irgend einem Punkte noch Unlust erregt, noch Rückstand vorzuwerfen gehabt, und ebendamit nothwendig auch die gebieterische, drohende und strafende Gesetzesform noch beibehalten hätte? Geburtsstätte jener ethisch vollkommenen Religion konnte wiederum nur ein Herz werden, in dem der freie sittliche Drang zu allem Guten und Göttlichen die Alleinherrschaft hatte, — in dem es in der That hieß, wie es uns dort aus dem Munde des Zwölfjährigen berichtet wird: „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist?" —

Es erübrigt bei der entscheidenden Wichtigkeit, welche das in betreff des Selbstbewußtseins Jesu gewonnene Ergebniß für unser ganzes Unternehmen hat, daß wir dasselbe erproben an dem Widerspruch zweier entgegengesetzten Ansichten, — einer, der es zu hoch, und einer anderen, der es nicht hoch genug gegriffen ist.

Als den Vertreter der ersteren dürfen wir uns an Strauß halten, den scharfsinnigsten unter den neueren Gegnern des Christenthums. Er bewährt sich in diesem Vorrang auch dadurch, daß er sich — in seinem späteren und reiferen Werke von 1864 — dem Eindruck der von uns geltend gemachten Thatsachen des inneren Lebens Jesu nicht entzieht, sondern soweit als es die Fundamentalsätze seiner pantheistischen Dogmatik irgend zulassen, ihnen gerecht zu werden bemüht ist. „Jesus, sagt er auf Grund der Stelle Matth. 5, 45—48, empfand und dachte Gott als die unterschiedslose Güte, weshalb er ihn auch am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete. Diese Grundanschauung von Gott konnte er nicht aus dem A. T. nehmen, sondern nur aus sich selber; sie konnte nur die Folge davon sein, daß jene unterschiedslose Güte (— oder wie es gleich hernach heißt, „jene alles umfassende und auch das Böse nur mit Gutem überwindende Liebe" —) die Grundstimmung seines eigenen Wesens, und daß er sich darin der Uebereinstimmung mit Gott bewußt war." „Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal des neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz in sich verwirklicht; er hatte — mit dem Dichter zu reden — die Gottheit

theistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts Anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, des kategorischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will."

in seinen Willen aufgenommen; daher war sie für ihn von ihrem Weltenthrone gestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furchterscheinung war entflohen;[1]) in ihm war der Mensch von der Knechtschaft zur Freiheit übergegangen."[2]) — Gewiß höchst bedeutsame Zugeständnisse, welche der pantheistische Standpunkt hier dem christgläubigen macht; wiewohl es dem letzteren nicht entgehen wird, daß hier der „Vater im Himmel" doch nur zu einem „Gott im eignen Busen" wird, der sein Bild vom Menschenherzen her einseitig empfängt, nicht es in seliger Wechselwirkung offenbarend ihm einprägt. Aber es fragt sich, ob diese Zugeständnisse, um in sich selbst haltbar zu werden, nicht noch um einen entscheidenden Schritt weiter ausgedehnt werden mußten. Strauß findet sie im Gegentheil sofort wieder einzuschränken. Er redet wohl von einer „Gemüthsverfassung Jesu, in der sich jeder Widerspruch des persönlichen Bewußtseins mit dem Gottesbewußtsein gehoben hatte"[3]): aber diese Gemüthsverfassung soll doch nur als „Grundstimmung" gelten, als eine solche, die „in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens" in ihm gewaltet. „Aber — fügt er hinzu — es mag einer noch so lebhaft sich bewußt sein, die Idee der Religion, die Ausgleichung des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein in möglichster Vollkommenheit in sich darzustellen: daß immer noch ein nicht aufgehender Bruch übrigbleibe, wird er um so weniger vergessen, je feiner sein religiöser Sinn ist, und dies Bewußtsein auszusprechen wird er um so weniger versäumen, je besser er sich auf das versteht, was zur Erweckung ächter Frömmigkeit unter den Menschen dient."[4]) Die Wahrheit dieser letzteren Sätze ist, wenn in der That ein solcher „nicht aufgehende Bruch" übrig ist, unbestreitbar: aber hat Jesus, dessen religiöser Sinn ein so feiner und dessen Verständniß desjenigen, was zur Erweckung ächter Frömmigkeit dient, ein so unvergleichliches war, nicht dennoch unterlassen, was Strauß hier von ihm fordert, ja hat er nicht das entschiedne Gegentheil davon gethan?

Zwar, Strauß meint in der That, ein Bekenntniß wie er es fordert, in unsrer evangelischen Ueberlieferung noch zu entdecken. Hat Jesus nicht zu dem reichen Jüngling, da dieser ihn „Guter Meister" anredete, ablehnend gesagt: „Was nennest du mich gut? niemand ist

[1]) Schiller: „Das Ideal und das Leben."
[2]) Strauß a. a. O. S. 206—207.
[3]) a. a. O. S. 203.
[4]) a. a. O. S. 202.

gut denn der einige Gott"?[1]) Das Wort hat die Christen je und je in Verlegenheit gesetzt und zu wunderlichen Auskünften getrieben, deren älteste schon in dem veränderten Text unseres Matthäusevangeliums vorliegt[2]); — ganz ohne Noth. Wer sähe nicht, daß Jesus den schriftgelehrten Frager, der mit dem Worte „gut" so freigebig umgeht und es gleich in seiner Anrede zweimal — auf Jesum und auf sein eigenes Thun — anwendet, in die Zucht des strengsten Begriffes von „gut" nehmen will? „Gut" im Vollsinn des Wortes ist erst, wer über alle Versuchung erhaben, über alles sittliche Werden hinaus, die Tugend zu seiner Natur, das sittlich Vollkommne zu seinem Charakter gemacht hat: in diesem Sinne ist allein Gott gut, das sittlich vollkommene Wesen, nicht der auf Erden noch ringende und kämpfende, bis zuletzt durch Anfechtungen hindurchschreitende Menschensohn, von dem auch die apostolische Kirche bekannt hat, daß er, „obwohl Gottes Sohn, doch durch Leiden noch habe Gehorsam lernen" und so erst zur „Vollendung" habe durchdringen müssen.[3]) So hat Jesus, wenn er mit einer ethischen Begriffsschärfe, in der kein Philosoph ihn übertreffen kann, das „Gutsein wie Gott" von sich ablehnte, sich wohl als einen noch im sittlichen Werden Begriffenen, dem Ziele der Vollendung erst Entgegengehenden bekannt, nicht aber als einen je vom rechten Wege Abgewichenen, irgendwie mit Schuld Behafteten. Jede Auslegung, die mit Strauß dies letztere in jenem Worte findet, ist psychologisch unmöglich. Hätte jener „nicht aufgehende böse Bruch", den Strauß ohne weiteres als allgemeine Mitgift menschlicher Natur, als selbstverständliche Schranke der Endlichkeit auch bei ihm voraussetzt, ohne doch eine Spur davon bei ihm zu finden, — hätte er wirklich auch bei ihm bestanden, wenn auch nur als eine kleine Wolke, „so groß wie eines Mannes Hand", — gerade je feiner sein religiöser Sinn, je zarter sein sittliches Gefühl und Gewissen war, um so mehr wäre ihm dies Wölkchen zu einem finsteren Riesenschatten geworden, der ihm verdüsternd in das sonnige Antlitz Gottes gefallen wäre und es ihm unmöglich gemacht hätte ein wandelloses, schattenfreies Vaterangesicht in demselben zu erkennen. Denn — das würde auch Strauß nicht leugnen können — die Größe des Schuldgefühls richtet sich nicht sowohl nach der

[1]) Marc. 10, 18; Luc. 18, 19.
[2]) Matth. 19, 17 . . . τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ.
[3]) Hebr. 5, 8. 9.

Schwere der begangenen Sünde, als nach der Tiefe des Eindrucks von der Heiligkeit Gottes, also nach der Feinheit und Zartheit des erwachten Gewissens. Oder wenn es bei Jesus anders gewesen wäre, wenn es gewesen wäre wie Strauß es denkt, daß dies überschwängliche Gefühl der Güte, der Liebe Gottes das Gefühl seiner Heiligkeit in ihm gebunden, die Ueberschwänglichkeit des religiösen Bewußtseins die Schärfe des sittlichen irgendwie abgestumpft hätte, dann wäre die Grundgewißheit Jesu von seiner Gottessohnschaft und seine ganze darauf gebaute Gottvaterreligion eine schwärmerische, mit innerer Unwahrheit behaftete, die ihre sittliche Probe nicht zu bestehen vermocht hätte. Diese Ausfüllung der Kluft zwischen Gott und Mensch im religiösen Bewußtsein, während dieselbe im sittlichen Bewußtsein, oder doch in der sittlichen Wirklichkeit bestehen geblieben wäre, würde das Christenthum im Vergleich mit dem Judenthum zu einem ebenso riesigen sittlichen Rückschritt gestempelt haben als es andererseits religiöser Fortschritt wäre: das Judenthum wäre dann die Religion des wachen, das Christenthum die des eingewiegten Gewissens. Nun aber bedarf es keines Beweises, daß das Christenthum im Verhältniß zum Judenthum eine ungemeine Schärfung des Gewissens in die Welt gebracht hat, daß die christliche Sittenlehre die jüdische an Innerlichkeit und Tiefe nicht minder überragt als die christliche Glaubenslehre die jüdische an Trost und Hoffnung, und die Ursache des einen wie des andern liegt in dem Bewußtsein des Stifters vollkommen klar vor Augen. Jesus hat eben die Vaternatur Gottes nicht, wie Strauß meint, blos in dessen „unterschiedslose Güte", sondern in seine ethisch vollkommene Gutheit, in seine heilige Liebe gesetzt, und die Gottessohnschaft nicht blos in das religiöse Bewußtsein des Vaters Liebling zu sein, sondern zugleich in die sittliche Bedingung des Vaters Ebenbild zu sein, — „ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Und nur weil dies Sollen für ihn kein bloßes Sollen, sondern ein heilig-seliges Wollen war, hat er sich als den Gottesliebling schlechthin, als den eingebornen Sohn des himmlischen Vaters gefühlt.

Nun scheint sich ja ein Mittelweg darzubieten zwischen der unmöglichen Annahme eines auch noch in seinem Berufsleben vorhandenen Schuldbewußtseins und der entgegengesetzten Annahme einer ursprünglichen Sündlosigkeit, welche Strauß für eine übermenschliche und daher unmögliche hält. Man könnte Jesu für die Höhe und Reife seines Lebens, für die Zeit seines öffentlichen Wirkens actuelle Sünd-

losigkeit zuerkennen, aber dieselbe denken als eine in der vorangegangenen Lebenszeit errungene, als die Frucht innerer Kämpfe, die sich im Dunkel jener ersten dreißig Jahre verbärgen.[1]) Indeß auch dieser Mittelweg erweist sich bei ernstlicher Verfolgung ungangbar. Einmal angenommen — worüber sich streiten ließe — daß ein so reines Siegesergebniß des Kampfes mit der anhaftenden Sünde dem Erdenpilger überhaupt erreichbar wäre, — jedenfalls müßten diese inneren Kämpfe, um zu dem seligen Frieden vollendeter Gotteinigkeit zu führen, recht ernste und tiefgreifende gewesen sein. Sie hätten im Gemüthe Jesu vermöge des unverbrüchlichen Zusammenhangs aller zeitlichen Entwicklungsmomente irgendwelche Spuren und Narben zurücklassen müssen, wenigstens einen Zug wehmüthiger Erinnerung, einen in schweren Kämpfen des öffentlichen Lebens sich verrathenden Mangel an Sicherheit, Freudigkeit, unversehrter Vollkraft des Willens. Nirgends zeigt sich bei ihm eine Spur solcher Nachwehen, nicht im untergangdrohenden Meeressturm, nicht in Gethsemane oder am Kreuz. Noch mehr, — das Evangelium, das er gepredigt hat, schließt einen solchen hinter ihm liegenden Weg zur vollen Gottesgemeinschaft geradezu aus. Denn so gewiß dies Evangelium aus den innersten Erfahrungen seines Herzens geboren wird, so gewiß hätte es dann ein Abbild ebendieses seines inneren Lebensweges werden müssen, eine Anweisung an die Seinen, auf dieser Spur ihm nachzufolgen und auf dem Wege sittlich-religiöser Selbsthülfe aus Sündern Heilige zu werden gleich ihm. Es steht wohl außer Frage, daß sein Evangelium, auch wenn man von der Auslegung der Apostel absieht, die ihn dann alle mißverstanden haben müßten, auch wenn man nur seine eignen und bestbezeugten Worte ansieht,

[1]) So versuchsweise Hase in seiner „Geschichte Jesu", S. 248. In ähnlicher Weise bestreitet H. Schultz (Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. XIX, und „Gottheit Christi" S. 650 f.) die geschichtliche Erweislichkeit der Sündlosigkeit Jesu, während er die „sittliche Vollkommenheit Christi" d. h. des berufserfüllenden Jesus als Glaubensurtheil behauptet. Aber ich würde die Grenzen meiner historisch-theologischen Aufgabe völlig überschreiten und in die Kritik eines eigenthümlichen theologischen Systems eintreten müssen, wenn ich der Mahnung meines verehrten Recensenten in den Theol. Stud. u. Krit. folgen wollte, mich mit diesen Anschauungen auseinanderzusetzen. Daß ich den Dualismus von Geschichtsurtheil und Glaubensurtheil in betreff Jesu nicht anerkenne, zeigt dies Buch gleich in seinen ersten Kapiteln, und was ich gegen jede skeptische Behandlung der Sündlosigkeit Jesu einzuwenden habe, ergibt sich hinreichend aus meinen obigen Ausführungen gegen Strauß.

etwas ganz Anderes ist. Er hat das Himmelreich verkündigt nicht als etwas, das jeder selbst in sich erschaffen oder sich vom Himmel herabholen könne und müsse, sondern als etwas, das alle nehmen und sich schenken lassen müßten von Oben, und zwar durch seine Vermittelung. Fassen wir den Vollendungspunkt seines Selbstbewußtseins und Lebensganges ins Auge, den letzten feiernden Moment vor seinem Todesgange, und hören das Urälteste, Unbezweifelbarste von allem, was aus seinem Munde überliefert ist, die durch eine ununterbrochene Kette von Feiern bis zur Einsetzung selbst zurückreichenden Abendmahlsworte: was sagen sie? Daß alle Andern, auch die Besten und Frömmsten in Israel wie sein Petrus und Johannes, des Mittlers zu Gott bedürften, nur Er nicht; daß Er vielmehr dieser Mittler sei, das fehllose Opferlamm, das selbst keiner Sühne bedürftig sich hingebe für alle. Zu diesem Gipfelpunkt des Heilandsbewußtseins aus dem Abgrund einstmaligen eignen Schuldgefühls, einst selbst erbetener Sühne und Vergebung gibt es nach allem, was wir von Seelengeschichte uns vorzustellen vermögen, keinen denkbaren Uebergang.

Es ist bemerkenswerth, daß auch Strauß einen solchen nicht behauptet, vielmehr auf jenen ganzen Mittelweg ausdrücklich Verzicht leistet. „Fragen wir, sagt er in dem obenberührten Zusammenhang, wie diese harmonische Gemüthsverfassung in Jesu zu Stande gekommen, so findet sich in den uns vorliegenden Nachrichten von seinem Leben nirgends eine Kunde von schweren Gemüthskämpfen, aus denen dieselbe hervorgegangen wäre. Zwar umfassen jene Nachrichten außer den Sagen seiner Kindheit nur die kurze Periode seiner öffentlichen Wirksamkeit und stellen ihn überdies von einem Gesichtspunkte aus dar, der jede menschliche Fehlbarkeit ausschloß; daher man vermuthen könnte, daß der Periode der heiteren Einigkeit mit sich selbst eine andere des düsteren Ringens und vielleicht auch mancher Verirrungen vorhergegangen sein möge. Allein davon müßten, wenn nicht alle Analogieen uns täuschen, auch in seinem späteren Leben, worüber es uns an Nachrichten nicht fehlt, Spuren zu entdecken sein. In allen jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen — man denke nur an einen Paulus, Augustin, Luther — bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an; wovon sich bei Jesu keine Spur findet. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Haus aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten,

sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein neues Leben zu beginnen brauchte."[1]) In dieser ruhigen und stetigen Entwickelung Jesu, die „natürlich einzelne Schwankungen und Fehler, die fortgehende Nothwendigkeit ernster Selbstüberwindung nicht ausgeschlossen" habe, findet Strauß die relative Wahrheit des „im strengen Sinne unbrauchbaren" Dogma's von der Unsündlichkeit Jesu. Unmittelbar vorher nennt er jenes „Heitere, Ungebrochene, dies Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüthes heraus" das „Hellenische" in Jesu, nur mit der allerdings sehr nöthigen Hinzufügung: „daß aber dieser eigene Herzenstrieb und im Einklang damit seine Vorstellung von Gott rein geistig und sittlich war, — dies, was der Grieche nur mittelst der Philosophie erreichen konnte — war bei ihm die Mitgift, mit der ihn seine Erziehung nach dem mosaischen Gesetz, seine Bildung durch die Schriften der Propheten ausgestattet hatte." Merkwürdig, wie nahe der scharfe und feine Denker hier der Wahrheit kommt, und wie er dennoch angesichts derselben wieder umkehrt, weil er sich das Unrecht seiner mit der unleugbaren religionsgeschichtlichen Thatsache im Widerspruch befindlichen philosophischen Voraussetzung nicht eingestehen will. Mit Recht gibt es ihm zu denken, daß, während die größten weltgeschichtlichen Träger des Christenthums, ein Paulus, Augustinus, Luther, alle nur durch schwere innere Kämpfe zum Frieden der Versöhnung durchgedrungen sind, — der Versöhnung in Ihm als ihrem Mittler, — Er allein, der Schöpfer des Christenthums, diesen Weg aus dem Zwiespalt zum Frieden und dies Bedürfniß der Vermittelung nicht gekannt hat. Aber die vor Augen liegende Erklärung dieses Unterschiedes soll nicht gelten, soll nicht einmal ernstlich erörtert werden dürfen, denn sie streitet wider das pantheistische Axiom, daß die Sünde zur Endlichkeitsschranke menschlicher Natur wesentlich gehört, daß ein sündloser Mensch ein Unding ist. Statt dessen soll die Idee des „schönen Gemüths", soll der Begriff des „Hellenischen" helfen. Als ob es nicht auch unter den Christen schöne Seelen gegeben hätte, stille harmonisch angelegte johanneische Naturen, die ohne erschütternde Kämpfe — „wie die lieben Blumen willig sich entfalten" — sich dem ewigen Lichte von Kind auf erschlossen: haben sie etwa in Folge dessen von einem Schuldgefühl und Mittlerbedürfniß nichts gewußt? Und was das „Hellenische in

[1]) Strauß, L. J. v. 1864, S. 208.

Jesu" angeht, — ist nicht dieser ganze Begriff in dieser Anwendung ein Seitensprung aus der Geschichte heraus, um eine auf ethischem Kulturboden nicht existirende Möglichkeit auf ästhetischem zu erschleichen und dann das Erschlichene auf den ethischen Boden trügerisch zurückzuverpflanzen? Selbst bei den Griechen dürfte man fragen: wem unter ihnen hat denn die Poesie oder die von Strauß angerufene Philosophie zu einem solchen Einklang des Gemüthes verholfen wie Jesus ihn aufweist? Einem Sophokles, einem Platon jedenfalls nicht. Aber auch die Harmonie mit sich selbst, welche dem sündigen Menschen auf dem Boden der hellenischen, ästhetischen Weltanschauung, bei einem durch dieselbe gebundenen Schuldbewußtsein möglich war, ist für denselben nicht möglich gewesen auf dem Boden der hebräischen, ethischen Weltanschauung; denn dieser letzteren Grundzug ist eben die Erweckung des Schuldbewußtseins, der innere Zwiespalt. Was auf hellenischem Boden das Schöne, das ist eben auf hebräischem das Sittlich-reine, das Heilige, und nur wer dieses zum durchgreifenden Element seines Lebens hatte, konnte hier jenen vollkommenen inneren Einklang aufweisen, den Strauß das Hellenische an Jesus nennt. Jesus aber steht nicht auf dem Boden des Homer und Phidias, sondern, wie Strauß sich selbst hintennach besinnt, auf dem des Mose und der Propheten. Hätte er nun auf diesem mütterlichen Bewußtseinsgrunde stehend, einen vollkommenen inneren Einklang mit sich und mit Gott ausgebildet, bei dennoch vorhandener Ursach des inneren Zwiespalts; hätte er, wie seine Bergpredigt zeigt, die Sünde in Anderen bis in die innerste Herzensfalte verfolgt und schon den verhohlenen Zorn des Mordes geziehen und die heimliche böse Lust des Ehebruchs, aber mit diesem sittlichen Falkenauge niemals sich selbst durchspäht und diese absoluten Maßstäbe niemals auf die ihm selbst anhaftende Sünde angewandt, dann wäre er in seiner Gemüthsverfassung mit nichten der Schönste unter den Menschenkindern, als welchen Strauß ihn anzuerkennen sich gedrungen fühlt, sondern er wäre vielmehr eine sittlich widerspruchsvolle und widerwärtige Erscheinung, indem er den von ihm mit Recht gebrandmarkten Pharisaismus mit dessen Selbstrechtfertigung und Gerichthalten über die Andern seinerseits noch überpharisaisirt hätte.

So gewährt die historische Untersuchung mit vollen Händen, was der christliche Glaube als seine nothwendige Voraussetzung fordert: die religiös-sittliche Absolutheit Jesu, wie sie eben in seinem Bewußtsein uneingeschränkter Gottessohnschaft sich ausdrückt. Diese Absolut-

heit ist eine geschichtliche Thatsache, die auch der scharfsinnigsten Versuche sie wegzudeuten spottet; dieses in der Wahrheit gegründete Selbstbewußtsein ist der Hebel, mit dem er eine alte Welt aus den Angeln gehoben und eine neue an die Stelle gesetzt hat, — nur diese Thatsache und Wahrheit erklärt die von ihm ausgegangene Religion, welche ohnedies unbegreiflich: und unmöglich wäre. In dieser Absolutheit liegt darum auch zwischen der christlichen Anschauung und dem Standpunkt eines Strauß, selbst bei so weitgehenden Annäherungsversuchen desselben, wie wir sie angeführt haben, die unüberbrückbar scheidende Kluft. Auch in jenen entgegenkommendsten Aeußerungen bleibt das Bemühen des pantheistischen Kritikers darauf gerichtet, Jesu eben jene Absolutheit abzuerkennen und ihn unter den Gesichtspunkt der blos relativen Größe zu stellen. Um diese mit den Thatsachen streitende Anschauung möglichst annehmbar zu machen, liebt es Strauß, Jesum unter die Idee des Genialen zu fassen, einen Begriff, der ja allerdings zur Bezeichnung eines relativ Höchsten im Bereich des menschlichen Geisteslebens wohlgeeignet, aber auf dem religiös-sittlichen Gebiete nur von sehr beschränkter Anwendbarkeit ist. Die Genialität gehört wesentlich dem Verhältniß des menschlichen Geistes zur Welt an: im Verhältniß zu Gott zerrinnen die relativen Unterschiede der Geistesfülle und Geistesarmuth in den einfachen Gegensatz von Heilig und Sündig. Hier gilt es in Dem, welcher aller Anderen Heiland sein soll, durchaus die absolute Größe anzuerkennen, oder aber er ist dieser Heiland nicht, sondern ein Heilsbedürftiger wie wir Anderen alle. So wurzelt denn auch hier, bei allem Befaßtbleiben Jesu unter der Idee des Menschlichen, sein absoluter Unterschied von aller empirischen Menschheit, und ebendamit das Recht und die Pflicht des Christenglaubens, von einer „Gottheit Christi“ zu reden. Denn freilich nie die relative Größe, wie erhaben und hochherrlich sie immer sein möge, wohl aber die absolute ist die Erscheinung der Gottheit in der Menschheit; das religiös-sittlich Vollkommene, und dies allein, ist im Bereiche des Menschlichen das wahrhaft Göttliche, an das man glauben kann, das Anbetung verträgt und heischt. Und nicht als stünde diese religiös-sittliche „Gottheit“ Christi in einem Gegensatz zu einer recht verstandenen metaphysischen. Denn wenn doch dem Bewußtsein Jesu ein wirkliches Sein zu Grunde liegt, jenes Sein, welches er in einem johanneischen Worte ausspricht: „Ich im Vater und der Vater in mir“, wenn ein wirkliches Sein Gottes in ihm stattfindet und zwar ein solches, kraft

dessen die ganze Heilsoffenbarung Gottes in ihm beschlossen ist, ein Sein Gottes in dessen ganzer „Fülle“,[1]) so wird für einen Standpunkt, welcher die Natur Gottes eben in seine ethische Vollkommenheit setzt, der Unterschied ethischer und metaphysischer Göttlichkeit Jesu verschwinden und dem gotteinigen Menschen, in welchem die ewige Liebe vollkommen erschienen ist, auch wesenhafte „Gottheit“ zuerkannt werden können.

Gleichwohl fühlen sich viele heutigen Christen und Theologen durch die seither begründete Anschauung noch nicht befriedigt. An der Hand der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie meinen sie, eine so zu sagen substanziellere Gottheit Christi fordern zu müssen und denken zu können. Nicht von der Erde und Geschichte aus soll das Selbstbewußtsein Jesu sich himmelwärts aufbauen, vielmehr vom Himmel, aus der Ewigkeit erd- und zeitwärts herab, nicht auf der Grundform des allgemein-menschlichen Bewußtseins, sondern unter der Voraussetzung eines trinitarischen Personseins von Ewigkeit zu Ewigkeit, dessen Gedächtniß hinter dem menschlichen Bewußtsein ruhen, zeitweise vielleicht schlummern, aber dann — in großen Momenten wenigstens — auch hell und klar durch dasselbe durchbrechen soll. Hätten wir diese mit der ganzen Autorität altkirchlicher Tradition ausgestattete Anschauung dogmatisch zu prüfen, so fände sich vielleicht, daß ihr eine keineswegs schon christlich geklärte Gottesidee zu Grunde liegt, sondern eine in erheblichem Maße mit Elementen vorchristlicher Speculation versetzte; daß sie beruht auf einer ganz unzulässigen Verwechselung des trinitarischen Person- (Hypostasen-) Begriffs mit dem modernen Begriff der Persönlichkeit, wie wir ihn auf die geschichtliche Erscheinung Jesu anwenden müssen, aber ohne Tritheismus unmöglich dreimal auf die Gottheit anwenden können; endlich daß diese christologische Anschauung wohl von einer anselmischen Genugthuungstheorie, welche einen unendliche Satisfaction leistenden Gott bedarf, erfordert werden mag, nicht aber von der biblischen Versöhnungsidee, die vielmehr einen hohenpriesterlichen Vertreter der Menschheit erheischt. Daß die in Rede stehende orthodoxe Anschauung dem Glauben überhaupt nur anscheinend mehr, in Wahrheit weit weniger bietet, als die von uns begründete sogenannte anthropocentrische, darüber etwa am Schlusse dieses Kapitels ein Wort. Aber da wir hier keine dogmatische, sondern eine historische

[1]) Kol. 2, 9.

Untersuchung führen, so bleibt die Hauptfrage die: läßt sich ein anders-geartetes Selbstbewußtsein Jesu, als wir es seither entwickelt haben, läßt sich eine andere, von vornherein übermenschliche Höhenlage seines Bewußtseins, wie jene traditionelle Anschauung sie annimmt, aus den Quellen begründen?

Ja, antworten die Anhänger dieser Doctrin, — vor allem aus dem vierten Evangelium, welches darin so deutlich und nachdrücklich zeugt, daß man auch die allerdings weniger hochgreifenden synoptischen Aussagen danach zurechtlegen muß.[1]) Das ist nun, wissenschaftlich genommen, von vornherein eine außerordentlich schwache Stellung. Denn das kann ja kein Zweifel sein, daß die drei ersten Evangelien beim Wiedergeben der Reden Jesu an formeller Treue dem vierten weit überlegen sind. Sie berichten sie einfach aus volksthümlicher Erinnerung, in naiver Bewahrung ihrer ursprünglichen charakteristischen Form; Johannes übersetzt sie in seine individuelle Denkart und Lehrsprache, läßt Text und Auslegung in geradezu unscheidbarer Weise ineinander fließen, und bekennt sich, gerade was die Person Jesu angeht, von vornherein zu einer theologischen Idee, nach welcher er sich seine Erinnerungen gedeutet hat. Falls also wirklich zwischen ihm und seinen Vorgängern hinsichtlich des Selbstzeugnisses Jesu ein Widerstreit vorläge, so spräche von vornherein alles dafür, daß wir bei den Synoptikern das Objective, historisch Treue haben, bei Johannes das subjectiv Bedingte, theologisch Fortgebildete, und die Zumuthung, die Synoptiker hierin nach Johannes umzudeuten, wäre, auch wenn diese Umdeutung ohne Gewaltsamkeit möglich wäre, das gerade Gegentheil dessen, was die wissenschaftliche Sachlage fordert. Aber widerspricht denn das vierte Evangelium den drei ersten in diesem Stücke wirklich? Ist die herkömmliche orthodoxe Auslegung des Johannes die richtige?

An derselben irre machen muß uns von vornherein die Wahrnehmung, daß das vierte Evangelium in zahlreichen Stellen ganz ebenso wie die drei ersten, ja noch vielfältiger und nachdrücklicher als diese, ein durchaus menschliches Verhältniß Jesu zu Gott bezeugt. Der johanneische Christus nennt sich (8, 40) „einen Menschen, der

[1]) Es ist zwar neuerdings — in dem Buche von D. Grau „Das Selbstbewußtsein Jesu“ — der Versuch gemacht worden, die in Rede stehende christologische Anschauung direct aus den Synoptikern zu begründen. Aber dieser Versuch, darauf hinauslaufend, daß der synoptische Jesus sich für den Jehovah des A. T. erklärt habe, widerlegt sich für jeden verständigen Leser des N. T. von selbst.

seinem Volke die von Gott vernommene Wahrheit sagt", und nennt den Vater den einigen, den allein wahren Gott (5, 44; 17, 3). Alles was er hat, ist ihm von diesem seinem Vater gegeben: die Menschen, die er zu eigen gewinnt (17, 6; 6, 37—39; 10, 29), die Wunder, die er thut (5, 36; 10, 25; 14, 10), die Worte, die er lehrend redet (17, 8; 8, 28; 7, 16), ja gegeben ist ihm das ewige Leben selbst, das er mitzutheilen hat (5, 26; 6, 57). Er kann nichts von sich selbst thun (5, 19 u. 30), — der Vater muß es ihm alles zeigen und lehren. Er thut nicht seinen Willen, sondern den Willen deß, der ihn gesandt hat (5, 30; 6, 38); er hat Gebote von seinem Vater empfangen, die er zu thun hat, wie seine Jünger seine Gebote zu thun haben (10, 18; 14, 31; 15, 10), und er kann in der Ausführung dieser Gebote zagen, schwanken und augenblicks „nicht wissen, was er bitten soll" (12, 27). Bitten, Beten, ja Anbeten ist auch hier Gotte gegenüber seine Sache (11, 41 f.; 17, 1 f.; 4, 22), und noch als der Verklärte wird er den Vater zu bitten haben (14, 16), noch als der Auferstandene stellt er sich mit den Jüngern als seinen Brüdern in dasselbe menschliche Abhängigkeitsverhältniß zum Vatergott, — „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (20, 17). Es ist unsres Erachtens unmöglich, alle diese ächt menschlichen Züge mit dem Bewußtsein eine gottheitliche Person, ein ewiger Gott-Sohn zu sein zu reimen: eines solchen Wille wäre ja mit dem des Vaters von vornherein eins, ihm wäre die ewige Weisheit und das ewige Leben erbeigenthümlich von Natur, und am wenigsten könnte er beten und anbeten, — er betete ja Seinesgleichen, ja sich selbst an. Es kommt hinzu, daß der johanneische Jesus seine Gemeinschaft und Einheit mit dem Vater ausdrücklich nicht, wie er als trinitarische Person müßte, auf eine ewige Zeugung oder auf eine ewige Natur, überhaupt nicht auf metaphysische Gründe stützt, sondern auf sittliche: auf die Liebe des Vaters, die ihm zu theil werde, weil er dessen Gebot halte, weil er „allezeit thue, was ihm wohlgefällig sei" (10, 18; 8, 29). Lassen schon solche Aussprüche erwarten, daß auch hier der Name Gottessohn ächt menschlich und alttestamentlich nicht anderes bedeuten werde als den erwählten Gottesliebling, der des Vaters sittliches Ebenbild auf Erden ist, so wird diese Schlußfolgerung weiter durch ausdrückliche Erklärungen bestätigt. In der großen Streitrede des achten Kapitels stellt sich Jesus den Juden als den Sohn den Knechten gegenüber — nicht weil sie Menschen sind, er aber ein Gott, sondern weil sie

Sünder sind, ihn aber niemand einer Sünde zeihen kann.[1]) Ehe er in diesem Zusammenhang sich selbst als „den Sohn" bezeichnet (— „Wen der Sohn frei macht, der ist recht frei"), stellt er V. 35 in dem Satze „der Knecht bleibt nicht immerdar im Hause, — der Sohn bleibt immerdar" die Begriffe Knecht und Sohn generell im ethischen Sinn einander gegenüber, ganz ähnlich wie er Matth. 5, 45 das Sohn-Gottes-Werden als allgemein menschliche Bestimmung, als sittliches Ideal für alle aufstellt. Noch merkwürdiger ist die Stelle 10, 33—38; sie ist als die einzige, in der innerhalb des vierten Evangeliums die Gottessohnschaft Jesu förmlich erörtert wird, geradezu entscheidend dafür, daß auch hier der Name des Gottessohnes im Munde Jesu ein menschliches und nicht ein göttliches Subject bedeutet. Die Juden haben ihm die Behauptung seines Einsseins mit dem Vater so gedeutet, als wolle er sich zu einem göttlichen Subjecte machen, aber Jesus weist diese Deutung entschieden ab. Auf den Vorwurf, „daß er, der ein Mensch sei, sich zu einem Gott mache", antwortet er nicht: Ich mache mich nicht dazu, aber ich bins!, sondern er beruft sich darauf, daß doch die unverbrüchliche h. Schrift Menschen, an die ein „Wort Gottes", eine göttliche Bevollmächtigung (zu Richtern, Obrigkeiten) ergangen, als „Götter" bezeichne: wie könne man nun dem, der von Gott eine so viel höhere Sendung empfangen habe, Lästerung vorwerfen, wenn er den (geringeren) Namen des Gottessohnes in Anspruch nehme. Eine Rechtfertigung, welche sinnlos und geradezu unwahrhaftig wäre, wenn der Gottessohn nicht ebensowohl ein menschliches Wesen wäre wie jene „Götter". Ebendasselbe bezeugt noch insonderheit der Ausdruck, den Jesus in diesem Zusammenhang von dem göttlichen Acte gebraucht, auf den sich sein Anspruch Sohn Gottes zu heißen gründet: „ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν." Mag man denselben auf die Salbung in der Taufe, vor Antritt des öffentlichen Wirkens, oder auf die Erwählung vor'm Geborenwerdenlassen deuten (— das folgende καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον gestattet beides: vgl. 17, 18 —): in beiden Fällen bezeichnet es nichts weniger als eine ewige oder vorzeitliche Zeugung, in beiden Fällen bezeichnet es einen Gottesact, als dessen Gegenstand schlechterdings nur ein menschliches Subject gedacht werden kann.

Hienach liegt die Sache des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu so, daß wenn sich in demselben Elemente fänden, welche eine andere

[1]) Joh. 8, 34—46.

Bewußtseinsbasis als die allgemein-menschliche voraussetzten, dieselben nicht blos die synoptischen Zeugnisse, sondern auch den überwiegenden Bestand der johanneischen wider sich haben würden und um so unzweifelhafter als Eintragungen zu betrachten wären, welche der Evangelist nach seiner Weise von seinem nachmaligen theologisirenden Denken, von seiner Logosidee aus in den ursprünglichen geschichtlichen Bestand unwillkürlich gemacht. Wir könnten hienach die ganze Frage, ob solche widerstreitenden Elemente vorhanden seien, als für die Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu gleichgültig auf sich beruhen lassen. Aber vielleicht vereinen sich die anscheinend widerstreitenden Elemente, unbefangen ausgelegt, mit dem geschichtlichen Bestande doch, und dann verheißen sie uns werthvolle Ergänzungen des bereits Festgestellten in Betreff des Selbstbewußtseins Jesu, — eine Hoffnung, um derentwillen wir uns der Untersuchung derselben doch nicht entschlagen dürfen. Es kommen hier wesentlich dreierlei johanneische Selbstaussagen Jesu in Betracht. Einmal solche, in denen er, ohne einen übermenschlichen Ausgangspunkt zu behaupten, doch so Hohes von sich aussagt, daß es auch das idealste Maß des Menschlichen zu überschreiten scheint. Zweitens Aussprüche, in denen er sich als von Oben, vom Himmel, vom Vater stammend oder ausgegangen bezeichnet, also ein Sein vor seinem irdischen Dasein anzudeuten scheint. Endlich solche, in denen er ein solches vorzeitliche Sein, eine „Präexistenz" wirklich und unstreitig von sich behauptet.

In die erstbezeichnete Klasse gehören Aussprüche wie: Ich bin das Licht der Welt — Ich bin die Auferstehung und das Leben — Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich — Wer mich siehet, der siehet den Vater — Auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren — Ich und der Vater sind eins.[1]) Man wird bei der ganzen Natur der johanneischen Jesusreden ja darüber im Zweifel sein können, ob diese Aussprüche von Jesu wörtlich so gethan, oder ob sie vom Evangelisten aus dem Gesammtinhalt des Bewußtseins Jesu und seinem Gesammteindruck von demselben so formulirt sind: das Höhenmaß dessen, was die Synoptiker in Betreff des Selbstbewußtseins Jesu bezeugen, übersteigen sie inhaltlich nicht. Wer die gesammte Heilsoffenbarung Gottes in sein Herz und Leben gelegt fühlte, die ganze Verwirklichung des Reiches Gottes an seine Person

[1]) 8, 12; 11, 25; 14, 6 u. 9; 5, 23; 10, 30.

gebunden wußte, der trug mit dem Einen allumfassenden Heilsgut auch alle Theilgüter desselben, Licht, Wahrheit, Leben, Auferstehung vom Tode in sich, der konnte sich auch als die alleinige Vermittelung zum Vater, als die abbildliche Erscheinung des Vaters bezeichnen, und geltend machen, daß man den Vater nicht ehren könne ohne den Sohn. Wird doch das „den Sohn Ehren wie man den Vater ehre" ausdrücklich nicht durch die Wesensgleichheit des Sohnes, sondern durch dessen Gottgesandtsein begründet — man kann den Sendenden nicht anders ehren als in seinem Gesandten.[1]) Und ebenso besagt das „Ich und der Vater sind eins" nicht die Wesenseinheit des Symbolum Quicunque, sondern, wie der Zusammenhang außer allen Zweifel stellt, jene innige und völlige Gemeinschaft des Menschen Jesus mit dem Vatergotte, vermöge deren was in seiner Hand ist, zugleich in der Hand seines Vaters ist, dem nichts entrissen werden kann. So kann man sagen: alle jene hohen johanneischen Aussagen sind nur Abwandlungen des großen synoptischen Satzes Matth. 11, 27: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will."

Dagegen ein Neues im Vergleich mit dem synoptischen Befund enthalten die zahlreichen Wendungen, in denen der johanneische Christus sich ein „Von Oben=", „Vom Himmel=", „Aus Gott=", „Vom=Vater=Her Sein" oder Kommen, oder Herabgekommen=, oder Ausgegangensein zuschreibt. Zwar nicht alle diese Wendungen enthalten den ausdrücklichen Gedanken der Herkunft, des Ursprungs. Redet Jesus einfach von seinem „Von Oben=" oder „Aus Gott=sein", so zeigt uns der Ton des Vorwurfs, in dem er den Juden dasselbe abspricht, es zeigt uns die Gleichstellung mit den Jüngern — „Sie sind nicht von dieser Welt, wie auch ich nicht von dieser Welt bin" (17, 16) —, daß er damit lediglich ein Himmlisch= oder Göttlichgeartetsein ausdrücken will, welches er — ebenso wie das formell und materiell ganz analoge „Aus der Wahrheit=sein" — keineswegs für sich ausschließlich in Anspruch nimmt, vielmehr allen zumuthet, wenngleich es nur bei etlichen relativ und bei ihm allein schlechthin vorhanden ist. Nun weist freilich jede besondere Art auf einen entsprechenden Ursprung, und seine Gottesart in ihrer Ursprünglichkeit,

[1]) Joh. 5, 23.

in ihrem Hervorgehen nicht aus Umartung, sondern aus einzigartiger Anlage, auf einen ganz eigenthümlichen Ursprung aus Gott, und auf diesen wird das „Vom Himmel Niedergestiegensein, Vom Vater Ausgegangensein" und Aehnliches zielen. Nur nicht, wie eine begehrlich buchstäbelnde Auslegung herauspressen will, auf die bewußte Uebersiedelung einer fertigen Person vom Himmel auf die Erde: es heißt das bildliche Element der biblischen und insonderheit der johanneischen Sprache gewaltsam verkennen, wenn man solche — ohnedies einen ziemlich mythologischen Begriff des „Himmels" einschließenden — dogmatischen Ausmünzungen hier vornimmt. Wenn Jesus im Matthäusevangelium seine Gegner fragt, ob „die Taufe Johannis vom Himmel gewesen sei, oder von Menschen"; wenn Jacobus von jeder guten und vollkommenen Gabe sagt, daß sie „von Oben herabkomme, vom Vater der Lichter", wer wird ihnen die Vorstellung zutrauen, die Taufe Johannis oder die gute und vollkommene Gabe habe in eben der Wesenheit und Wirklichkeit, in der sie auf Erden erschienen, vorher im Himmel präexistirt? So soll man doch die Schrift auslegen nach Analogie der Schrift. Für die Abkunft aus Gott, für den Ursprung aus einer höheren Welt ist das „Vom Himmel Herabgekommen-, Vom Vater Ausgegangensein" das einfachste Bild, die natürlichste Vorstellungsform, aber doch eben Bild und Vorstellungsform, und es heißt den johanneischen Christus kapernaitisch[1]) mißverstehen, wenn man Bild und Sache, Vorstellungsform und Idee nicht unterscheidet. Der Gedanke einer eigenthümlichen Herkunft aus einer höheren Welt, einer unmittelbaren Abkunft von Gott liegt in den synoptischen Aeußerungen Jesu zwar nicht ausdrücklich vor, aber er liegt in der einfachen Abfolge seines dort bezeugten Bewußtseins. Jesus mußte im naturgemäßen Fortgang seiner Selbsterfassung seine Gottessohnschaft auch, wie wir oben sagten, als eine ursprüngliche erfassen, als eine nicht in diesem oder jenem Moment seines Erdenlebens erst entstandene, sondern in die Wurzeln seines Daseins zurückreichende, irgendwie angeborene; ebendamit war der Gedanke eines besonderen Ursprungs aus Gott, eines unmittelbaren Entstammens aus der höheren Welt der Gottgemeinschaft für ihn gegeben.

Und nun hat dieser Gedanke des Vom Himmel Stammens, des

[1]) Vergl. Joh. 6, 52, eine Stelle, aus welcher der „kapernaitische Mißverstand" sprichwörtlich geworden ist.

aus Gott Hervorgegangenseins wiederum den des Im Himmel Gewesenseins, In Gott Präexistirthabens zur logischen Voraussetzung. Damit stehen wir vor dem eigenthümlichsten und geheimnißvollsten Elemente des johanneischen Selbstzeugnisses. Viermal nimmt der johanneische Christus auf ein Vorleben im Himmel, auf eine Ewigkeitsexistenz vor der Zeit, „beim Vater", ausdrücklich Bezug: „Wenn ihr sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, wo er zuvor war" (6, 62) — „Ehe denn Abraham ward, bin ich" (8, 58) — „Verkläre mich, Vater, bei dir, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (17, 5) — „Denn du hast mich geliebt, ehe der Welt Grund gelegt war" (17, 24). So, wie diese Stellen herkömmlich ausgelegt werden, als Erinnerungen an ein vorzeitliches, gottheitliches Personleben im Himmel, im Umgang mit dem Vater, in derselben Herrlichkeit, welche der erhöhte Christus in Folge seines Erdenlebens jetzt beim Vater genießt, enthalten sie einen unauflöslichen Widerspruch gegen die Wahrheit des menschlich-geschichtlichen Lebens des Herrn; sie zersprengen jede Möglichkeit eines menschlichen Bewußtseins, eines wirklichen irdischen Erlebens, sie verwandeln das Erdenleben Jesu, wie Schleiermacher mit Recht gesagt hat, in ein gespenstiges Dasein, und — müssen wir hinzufügen — sein innerstes Arbeiten und Ringen in das Darstellen einer Rolle. Keine kenotische Theorie hilft dem ab, denn in dem Augenblick, in welchem die bis dahin schlummernde Erinnerung an jenes gottheitliche Vorleben im Himmel bei Jesu durchgebrochen wäre — also mindestens bei dem ersten der angeführten Zeugnisse von demselben — wären die angenommenen Schranken seines menschlich-zeitlichen Bewußtseins naturnothwendig zerronnen, der ewige, allwissende, allmächtige, allgegenwärtige Gott in ihm hätte sich wiedergefunden, und jedes wirkliche menschliche Verhältniß und Verhalten zu den irdischen Dingen hätte ein Ende gehabt. Müßten wir an jener Auffassung der betreffenden Worte festhalten, dann könnten wir dieselben nur auf die Eintragung eines fremdartigen speculativen Elementes in die Reden Jesu seitens des Evangelisten zurückführen und aus unserer historischen Betrachtung völlig ausscheiden. Aber ist denn nicht auch eine andere Auffassung möglich? Lassen sich diese Präexistenzaussagen nicht, ebenso wie vorhin die Behauptung eines himmlischen Ursprungs, anstatt aus einer gottheitlichen Erinnerung, ableiten aus einer prophetischen Anschauung, aus einem intuitiven Rückschluß des Bewußtseins Jesu auf die den Thatsachen desselben zu Grunde liegenden himmlischen Voraussetzungen,

und läßt sich ein solcher Rückschluß, der die menschlich-geschichtlichen Bedingungen und Schranken seines Geisteslebens unversehrt läßt, nicht psychologisch begreifen?

Das zwar werden wir uns an diesem Punkte bescheiden einzugestehen haben, daß ein so einzigartiges Bewußtsein bei aller Menschlichkeit seiner Form seine Mysterien haben wird, die wir ihm von unserem so weit anderen thatsächlichen Verhältniß zu Gott aus nie vollkommen nachzufühlen und nachzudenken im Stande sein werden. Aber soviel können wir doch ahnend verstehen, wie das Bewußtsein, einen ewigen Lebensgehalt für alle in sich zu tragen, persönlich die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, Jesum zu der Anschauung eines ewigen Seins beim Vater, das seinem geschichtlichen Leben zu Grunde liege, führen konnte und unter Umständen mußte. Das Ewige, das in der Zeit erscheint, ist eben ewig, also — nach der unvermeidlichen Vorstellung eines Prius der Ewigkeit vor der Zeit — präexistent. Auch nach einem synoptischen Ausspruch Jesu, Matth. 25, 34, präexistirt das Reich Gottes, welches die Gerechten am jüngsten Tage ererben sollen, „von Anbeginn der Welt“: gewiß, denn es ist nicht ein nachträglicher Einfall Gottes oder ein unvorhergesehenes Erzeugniß der Weltgeschichte, sondern die ursprüngliche Voraussetzung derselben, die der ganzen Weltregierung, ja Weltschöpfung zu Grunde liegende göttliche Idee. Die Voraussetzung des Reiches Gottes aber ist der Mensch Gottes, der es herstellt, ist der Messias, der es persönlich in sich trägt, um es um sich her zu verwirklichen, der Gottessohn, in dem die liebevolle Selbstmittheilung Gottes principiell beschlossen liegt, um sich von ihm aus zum Reiche Gottes zu entfalten, — wie müßte er nicht schon vor den ersten geschichtlichen Veranstaltungen des Reiches, also schon vor der Welt Grundlegung präexistiren? Daß vom Messias bereits „durch Mose und die Propheten geschrieben war“, also derselbe schon längst vor seiner Geburt als für Gott und bei Gott vorhanden erschien; daß in der für Jesu Gedankenentwickelung so bedeutsamen Stelle Dan. 7, 13 der „Menschensohn“ zuerst in des Himmels Wolken auftrat, ehe er mit Reich und Macht belehnt auf die Erde niederstieg; daß nach biblischer Anschauung alles Göttliche und Heilige, das auf Erden zu Stande kommt, urbildlich im Himmel besteht, auch die Stiftshütte, die Stadt Jerusalem,[1]) wievielmehr der Messias, das sind formale Hebel, die es uns erleichtern, das Zustande-

[1]) Gal. 4, 26; Apok. 21, 2; 2. Mose 25, 9 und 40; Hebr. 8, 5.

kommen jener Anschauung im Geiste Jesu zu verstehen. Die Hauptsache war doch, daß er sich als die Erscheinung des Ewigen im Zeitlichen fühlte, daß er sich erfaßte als das Gottesebenbild, das ehe der Allmächtige Menschen schuf und eine Welt ins Dasein rief, ihm vor Augen stehen mußte, weil er diese Menschen, diese Welt zu ihm hin schuf; daß er sich, den Menschen Gottes, als den wesentlichen, also ewigen Gegenstand der göttlichen Liebe empfand. Und so war ihm — Joh. 6, 62 — der Himmel eine Heimath, ein Vaterhaus, von dem er ausgegangen, und in das er zurückzukehren gedachte. So fühlte er sich der zeitlichen Erscheinung eines Abraham gegenüber als ewig — „ehe denn Abraham ward, bin ich." So schaute er zumal in der wunderbaren Erhebung des hohenpriesterlichen Gebetes sich von Anbeginn der Wege Gottes angethan mit der Herrlichkeit bei Gott, die er jetzt als Lohn seines Erdenlebens und Opfertodes ererben sollte. Sind diese Anschauungen, diese Gedankenblitze in die Seele Jesu hinein so unverständlich?[1])

Was sie in dieser — mit dem menschlichen Bewußtsein Jesu wohlvereinbaren — Form noch verständlicher, historisch und psychologisch wahrscheinlicher macht, das ist ihre Seltenheit, ihr alleiniges Auftreten in hochgespannten Augenblicken seines späteren Lebens, — eben nach Johannes. Wenn wir das ganze von den Evangelien bezeugte Selbstbewußtsein Jesu als ein „ursprüngliches" bezeichnet haben, so hat damit ja nicht geleugnet werden sollen, daß es seine Entwickelung gehabt hat; „ursprünglich" ist es als ein nicht durch Erlebniß, durch Umwandlung erst sich bildendes, sondern aus gegebener Anlage sich entfaltendes; aber seine Entfaltung von Stufe zu Stufe hat es natürlich, wenn es nicht schon im Säugling fertig

---

[1]) Auch nach Weiß (a. a. O. I. S. 292—93) ist das Präexistenzbewußtsein aus einem intuitiven Rückschluß Jesu entstanden. Aber wenn Weiß diesen Rückschluß dahin analysirt: „Wie weit Jesus auch in sein vergangenes Leben zurückschaute, er wußte von keinem Moment, wo geschichtlich sich die Erwählung Gottes an ihm vollzogen hatte, wo die Liebe Gottes sich ihm zugewandt; er war sich bewußt sie besessen zu haben, seit er zum ersten Male zu Gott aufschauen gelernt" u. s. w., so erscheint mir das ungenügend. Nach diesem Gedankengang müßten auch Jeremia, Paulus und alle Gläubigen auf ein Präexistenzbewußtsein gekommen sein; vgl. Jer. 1, 5; Gal. 1, 15; Eph. 1, 4; Stellen, nach denen die wunderliche Frage von Weiß „Konnte ein unmündiges Kind in den Armen seiner Mutter bereits ein Gegenstand göttlicher Liebe sein?" (a. a. O.) durchaus zu bejahen sein wird.

gewesen sein soll, wenn es ein wahrhaft menschliches war. Natürlich ist das Bewußtsein der Gottessohnschaft in Jesu nicht erwacht, ehe überhaupt das Bewußtsein in ihm erwacht war, und es ist erwacht als jenes naive Kindesgefühl zum himmlischen Vater, wie es in dem Worte des Zwölfjährigen sich ausspricht. Wiederum als ein Neues, bis dahin so nicht Erfaßtes tönt in der Jordanstaufe das „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", in seine Seele: das ist ein epochemachender Moment ohne Gleichen in seinem Leben, wie wir sehen werden, — die männlich klare Erfassung seines Verhältnisses zu Gott, aus der die messianische Sendung, die Ergreifung seines Berufes unmittelbar hervorspringt. Aber auch von da an hat das Sohnesbewußtsein noch seine Steigerungen, seine Vertiefungen. Eine solche ists, wenn er inmitten seines Berufslebens einmal stille steht, an der Hand der Erfahrung erst den ganzen Umfang des ihm Anvertrauten überblickt und an der Unendlichkeit desselben sich selbst als göttliches Geheimniß erfaßt: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn." Auf dem Grund dieser hohen Stunde bauen sich nun wieder die Präexistenzaussagen auf. Sie sind eben nach Johannes nicht die von Anbeginn auftretenden Zeugnisse einer Anschauung, die sein ganzes Selbstbewußtsein als Grundlage trüge, sie sind die verhältnißmäßig seltenen Höhenpunkte desselben, die nur seiner späteren Zeit angehören und nur auf besonderen Anlaß, in den höchsten Spannungen seines Gemüthslebens, blitzartig aufleuchten. Das erste jener vier Worte gehört jener entscheidenden Auseinandersetzung in Galiläa an, da Jesus sich nach Hervorkehrung seines Innersten von der Mehrzahl seiner Jünger verlassen sieht. Das zweite bildet den Schlußsatz jenes immer schärfer sich zuspitzenden Disputes in Jerusalem, wenige Monate vor seinem Tode, — wie der Funke zwischen Stahl und Stein, springt das majestätische Wort „Ehe Abraham ward, bin ich" aus dem am Widerspruch sich steigernden Selbstbewußtsein hervor. Die beiden letzten Aussprüche gehören dem hohenpriesterlichen Gebet an, also dem Gipfelpunkte des unmittelbar vor'm Tode schon wie in eine andere Welt erhobenen Sohnesbewußtseins. Daß unter diesem Gesichtspunkt, — aber auch nur unter ihm — die Uebergehung dieser seltenen, außerordentlichen Bewußtseinsblitze in der synoptischen Ueberlieferung keine Schwierigkeit behält, leuchtet ein; während diese Uebergehung freilich bei der herkömmlichen Ansicht,

die in dem Präexistenzbewußtsein die Grundlage des ganzen Selbstzeugnisses Jesu findet, geradezu unbegreiflich bliebe.[1])

Der landläufige Einwand gegen diese ganze Auffassung der Präexistenzaussprüche ist der, daß bei derselben nur eine ideale Präexistenz herauskomme, während die Texte eine reale erforderten. Man steift sich darauf, daß in der Hauptstelle Joh. 17, 5 καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί das sich entsprechende παρὰ σεαυτῷ und παρα σοί für die Präexistenz ganz dieselbe Realität fordere wie für die Postexistenz d. h. den Stand der Erhöhung. Als ob man auf die Buchstäblichkeit der Wiedergabe von Jesusworten im vierten Evangelium dogmatische Schlösser bauen könnte! Luftschlösser allenfalls. Was aus den Texten folgt, ist höchstens, daß der Evangelist, — oder falls er buchstäblich genau berichtet hätte, Jesus selbst — unsere Unterscheidung von „ideal" und „real" bei transscendentalen Dingen nicht gemacht hätte. Und daß sie das nicht gethan haben, ist an und für sich wahrscheinlich genug. Das biblische Denken setzt, darin dem platonischen ähnlich, die himmlischen d. i. idealen Dinge mit gutem Grunde als höchst real; was im Himmel d. h. in Gott besteht,[2])

[1]) D. Haupt in den Stud. u. Krit. 1887, 1 geht noch einen Schritt weiter als ich und urtheilt: schlichte, einfache, unmißverständliche Präexistenzaussagen Jesu könnten nicht vorhanden gewesen sein, indem sie sich sonst bei den Synoptikern wiederfinden müßten. Andrerseits mahnt er mich, die betr. Aussprüche bei Johannes nicht umzudeuten, sondern die beiden Fragen strenger zu unterscheiden, welchen Sinn jene Worte im Munde des Evangelisten hätten, und welche Bedeutung sie im geschichtlichen Zusammenhang gehabt haben könnten. Ich würde mich auf diese Unterscheidung ohne Sträuben zurückziehen, wenn ich sie nöthig und begründet finden könnte. Aber so willig ich zugebe, daß Johannes sich den präexistenten Christus, den Logos als Person gedacht (oder vielmehr vorgestellt) hat, so entschieden muß ich bestreiten, daß er das Personbewußtsein Jesu in der Weise der späteren Kirchenlehre von dieser Präexistenz aus construirt hat. Vielmehr hat er, ausgehend von dem menschlich-geschichtlichen Eindruck der Person Jesu und demselben unumwundenes Zeugniß gebend, diese geschichtliche Person nur eben in die Ewigkeit zurückdatirt, wie Platon mit allen Menschenseelen gethan hat. Und ebendeshalb hat er auch jene Präexistenzaussagen keineswegs so umgeformt, daß wir nicht den ursprünglichen Sinn und Charakter derselben noch recht wohl erkennen könnten. Wenn D. Haupt urtheilt, als Exegese bleibe die herkömmliche orthodoxe Auslegung derselben im Recht, so widerspreche ich auf Grund wiederholter vorurtheilsfreien Erwägung, und hoffe meine Gründe dafür oben im Text, wenn auch in gebotener Kürze, doch hinreichend angedeutet zu haben. Vgl. auch meine „Neutestamentliche Theologie" I. S. 244—261.

[2]) Ein Urgiren des „bei Gott" im Unterschiede von „in Gott" ist einem

was in Gottes Gedanken wesentlich ist, das ist dem biblischen Denken weit realer als das irdisch und sinnlich Reale, welches wird und vergeht. Das hindert aber nicht, daß die Realität, welche die Gedanken Gottes außerhalb seines Selbstlebens, seines Geisteshimmels, in der Sinnenwelt, in der irdischen Geschichtswelt gewinnen, doch eine andere ist als diejenige, in der sie in Ihm rein geistig und ewig existiren; daß also diese letztere Existenzweise, die Präexistenz, sich zu der sinnlich-geschichtlichen irgendwie ideell verhält. Wenn diese Idealität der Präexistenz in der Schrift nicht eigens hervorgehoben wird, so darf man vielleicht sagen, daß das auch darum nicht geschehe, weil sie sich für jedes vernünftige Denken von selbst versteht. Daß sie in der That auch bei den johanneischen Präexistenzaussagen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß zwischen der Präexistenz Christi und seiner geschichtlichen oder verklärten Existenz ein Unterschied der Realität schlechterdings gemacht werden muß, läßt sich beweisen. Nach Joh. 6, 62 wird „des Menschen Sohn auffahren dahin, wo er zuvor war." Also wo er als „Menschensohn" zuvor war, — diesem Schluß künstlich auszuweichen, ist angesichts der Stelle Dan. 7, 13, auf welche mit ihrem im Himmel erscheinenden Menschenbilde das Wort offenbar anspielt, nur eine Ausflucht. Nun ist ja nach des Johannes Vorstellung Christus in der Präexistenz nicht realer Mensch gewesen, wie er es auf Erden ist und in seiner Erhöhung bleibt, hat also nur in ideeller Menschlichkeit präexistirt. Noch deutlicher, zwingender liegt die Sache Joh. 17, 5. Hier erbittet Jesus die „Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war", als Lohn dafür, daß er den Vater auf Erden verherrlicht. Hätte er jene Herrlichkeit realiter bereits besessen vor seiner Geburt, und sich freiwillig ihrer entäußert, um Mensch zu werden, — wie brauchte er sie denn zu erbitten, da sie ihm mit dem Ausziehen des Kleides der Sterblichkeit von selbst wieder zufallen müßte, und wie könnte sie denn der Lohn, die Frucht seines Erdenlebens sein, da sie ja das Attribut seiner ewigen göttlichen Natur wäre? Noch mehr: worin besteht denn jene Herrlichkeit? Nach V. 2 in der Stellung eines Beseligers der Menschheit, eines erhöhten Hauptes der Gemeinde: kann denn diese Herrlichkeit irgendwie real besessen worden sein πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, ehe es eine Gemeinde,

---

Sprachgebrauch gegenüber, der ein „bei sich selbst Sprechen", „bei sich selbst Denken" u. s. w., kennt, ganz nichtig.

eine σάρξ, über die Gott seinem Sohne Macht geben konnte, überhaupt gab? — Wenn man endlich aus v. 24 — ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου — gefolgert hat: also müsse Christus schon vor der Welt Grundlegung eine Gott selbständig gegenüberstehende reale Persönlichkeit gewesen sein, denn nur eine solche könne von Gott geliebt werden, so hätte man mit demselben Rechte aus Eph. 1, 4 καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου schließen können, also müßten alle Gläubigen vor der Welt Grundlegung in Christo als reale Persönlichkeiten präexistirt haben, denn nur solche könnten von Gott erwählt werden. Die Schrift denkt nicht so: sie läßt auch einen Jeremia von Gott gekannt sein, „ehe ich dich im Mutterleibe bereitete".[1]) Vielmehr wenn Jesus im hohenpriesterlichen Gebete die Herrlichkeit, die er vor der Welt bei Gott hatte, nicht auf seine ewige Gottesnatur, sondern auf die Liebe des Vaters zurückführt, und diese Liebe ausdrücklich (v. 23) als dieselbe bezeichnet, mit welcher Gott auch die Jünger umfasse, so leuchtet auch aus dieser Schlußstelle ein, daß das ἦν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί nichts anderes als ein Haben im ewigen Rathschluß des Vaters, als ein ihm zugedachtes Geschenk freier Liebe sein kann, nichts anderes als ein ideelles Haben, wie Jesus es so oft im Sinne hat, wenn er den Seinen etwas zuspricht, das sie doch erst in Zukunft wirklich empfangen.[2])

Diese ganze Beweisführung wäre freilich hinfällig, — wenigstens was den vom Evangelisten mit jenen Worten verbundenen Sinn angeht — wenn es wahr wäre, daß nach Johannes Jesus sein höheres Wissen aus seiner Präexistenz ableite. Denn bezöge sich sein „ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ πατρός und ἑωρακέναι τὸν πατέρα", von dem er so oft redet, wie gewöhnlich behauptet wird, auf seine Präexistenz, dann müßte diese allerdings ein Gegenstand seiner Erinnerung, ein Zustand selbständigen Personlebens im Umgange mit dem Vater gewesen sein. Nun ist es sehr scheinbar, wenn 3, 31—32 der Täufer von Jesu sagt: „Der aus dem Himmel Kommende ist über allem, und was er gesehen und gehört hat, be-

[1]) Jer. 1, 5.

[2]) Vgl. z. B. Matth. 5, 3. Und im hohenpriesterlichen Gebete selbst v. 22, wo er von „allen, die durch der Apostel Wort glauben werden" sagt: καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς. So wenig er sie ihnen bereits reell gegeben hat, so wenig ist sie ihm selbst reell gegeben.

zeugt er", — dies Gesehen- und Gehörthaben in den Himmel zu verlegen; oder wenn Jesus selbst 6, 46 erklärt „nicht als hätte jemand den Vater geschaut, außer der vom Vater Herseiende, der hat den Vater geschaut", — zu ergänzen: „als er beim Vater war". Dennoch ist diese Auslegung ganz gewiß falsch, und nicht einmal dem Evangelisten als Umdeutung ursprünglich anders gemeinter Worte zuzutrauen. Schon die Vorstellung vom Logos, die sich dann aufnöthigen würde, die Vorstellung eines Logos, der in persönlicher Präexistenz, ein zusehender, zuhörender, lernender Gott,[1]) zu des Vatergottes Füßen gesessen, ist zu anthropopathisch, zu mythologisch, um sie im Johannesevangelium für möglich zu halten. Auch hier braucht man die Schrift, anstatt nach vorgefaßten dogmatischen Ansichten, nur nach ihrer eignen Analogie auszulegen, um das einfach Richtige zu finden. „Sehen" (Schauen) und „Hören" sind — innerlich gedacht — die einfachen Formen prophetischen Offenbarungsempfangens, wie es nicht in himmlischer Präexistenz, sondern im irdischen Leben des Propheten seinen Ort hat. In diesem Sinne hält Jesus 5, 37 den Häuptern des Volkes vor, daß sie, „weder Gottes Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen", d. h. in keiner Weise Offenbarung empfangen hätten, und doch ihm, dem Gottgesandten, nicht glaubten. Im gleichen Sinne sagt er 3, 11 von sich und dem Täufer gemeinsam (— denn er redet nie von sich im Pluralis majestaticus —): „wir reden, was wir wissen, und zeugen, was wir gesehen haben": so wenig dies Gesehenhaben beim Täufer in einer Präexistenz stattgefunden hat, so wenig also bei ihm. Nun erhebt sich Jesus allerdings über den Täufer und die Propheten alle: was im A. T. für Mose allein behauptet wird, daß er Gott geschaut habe von Angesicht zu Angesicht,[2]) das nimmt er nun in höherem Sinne und mit höherer Wahrheit für sich in Anspruch und begründet es durch seine Abkunft aus Gott, durch seine ursprüngliche Gottverwandtschaft, verlegt es aber damit so wenig in eine Präexistenz, als es zu Mosis „Gott-Schauen" einer Präexistenz bedurft hat. Hienach legt sich der Sinn der vorhin angeführten Stellen 3, 31—32 und 6, 45—46 zurecht. Daß der Täufer das Geschaut- und Gehörthaben des Messias trotz des gegentheiligen Scheines nicht aus der Präexistenz herleitet, beweist V. 34, wo er dasselbe aus der ins

[1]) Vgl. 8, 28 und 38.
[2]) 4. Mos. 12, 8.

irdische Leben fallenden Geistesfalbung ohne Maß ableitet; — „der, den Gott gesandt hat, der redet Gottes Worte, denn nicht nach Maß gibt er, (d. h. Gott) den Geist"; und der Gedanke ist also der: Christus ist der vom Himmel Gesandte, der als solcher den Geist ohne Maß hat, darum kann er Himmlisches schauen und Gottes Worte reden. Derselbe Gedankenzusammenhang waltet 6, 45—46. „Jeder, der vom Vater hört und lernt, kommt zu mir; nicht als hätte jemand den Vater geschaut, außer der vom Vater her ist, der hat ihn geschaut", das heißt: eine gewisse Gottesoffenbarung wird jedem Menschen zu Theil, aber die vollkommene, das „den Vater Schauen" keinem unmittelbar, außer dem Einen, der vom Vater stammt; der hat ihn ganz erkannt und kann ihn den Anderen offenbaren. Fragt man, auf was für eine vollendete Thatsache im Erdenleben Jesu das Perfectum ἑώρακεν τὸν πατέρα dann gehen solle, so ist die Antwort nicht schwer zu geben. Als der Himmel sich ihm aufthat, als ihm die Stimme ins Herz tönte: „Du bist mein lieber Sohn", da hat er den Vater geschaut von Angesicht zu Angesicht, — es ist nur ein andrer Ausdruck für das entscheidende Erlebniß, das die Evangelien in Bildern, wie der Täufer sie darbot, beschreiben, das Erlebniß, durch welches Jesus sich unmittelbar getrieben fühlte, von der in ihm aufgegangenen Gotteserkenntniß zu zeugen. — Wem etwa diese Herleitung der höheren Erkenntniß Jesu aus Offenbarungsmomenten seines irdischen Lebens zwar exegetisch möglich, aber doch nicht zwingend erscheint, den bitten wir, noch folgende Thatsachen zu erwägen. 1. In der Stelle 8, 38 ruft Jesus den Juden zu: Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe, und ihr thut, was ihr von eurem Vater gehört habt. Offenbar stellt er hier sein Gesehenhaben bei Gott und ihr Gehörthaben vom Teufel als formell gleichartig gegenüber, — hier göttliche, dort diabolische Inspiration; und wer sich auf den Unterschied des ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρί und des ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός steifen wollte, den würde V. 40 widerlegen, wo Jesus wörtlich das ἀκούειν παρὰ τοῦ θεοῦ auch von sich aussagt. So wenig er nun kann sagen wollen, daß die Juden ihre Mordgedanken aus einer höllischen Präexistenz in dies Erdenleben mitgebracht, so wenig kann er sagen wollen, daß er die göttlichen Wahrheiten, die er rede, aus seiner himmlischen Präexistenz mitgebracht habe. — 2. Wenn Jesus 5, 30 sagt: „Ich richte so, wie ich (es von Gott) vernehme" (ἀκούω, Präsens), oder 5, 19 u. 20: „Ich thue nichts als was ich den Vater thun sehe; der Vater zeigt

mir alles und wird mir noch Größeres zeigen", so bekennt er sich auch positiv zu einem „Vernehmen und Schauen göttlicher Dinge", das unleugbar in sein Erdenleben fällt. Der Schluß wird gelten, daß wenn er es in sein Erdenleben, in Gegenwart und Zukunft verlegt, er es nicht aus präexistenter Vergangenheit fertig mitgebracht haben könne; denn die Auskunft von Weiß, fertig mitgebracht habe er den Schatz ewigen Wissens, aber die Gebrauchsanweisung müsse er immer erst auf Erden empfangen,[1]) ist doch etwas zu wunderlich; daß wer das absolute Wissen hat, ebendamit auch die Weisheit hat, es zu gebrauchen, bedachte doch wohl auch der vierte Evangelist. 3. Endlich entscheidet die merkwürdige Stelle 3, 13. Hier begründet Jesus seine Fähigkeit „die himmlischen Dinge zu sagen" und den Vorwurf, daß man ihm nicht glaube (V. 12), mit den Worten: „Und es ist (doch) niemand gen Himmel gefahren außer der vom Himmel Herabgekommene, der Menschensohn, der im Himmel Seiende." Ein dreifaches Verhältniß zum Himmel sagt er von sich aus: er ist „vom Himmel herabgekommen", d. h. er stammt von Gott; „er ist (fortwährend) im Himmel", d. h. er steht in währender Gottesgemeinschaft, ruht allezeit am Herzen des Vaters;[2]) endlich, er ist gen Himmel emporgestiegen, und darauf unmittelbar begründet er sein Sagenkönnen von himmlischen Dingen. Natürlich kann hier nicht von der nachmaligen Himmelfahrt die Rede sein, die ja unmöglich der Quell seiner gegenwärtigen Erkenntnisse sein könnte: es ist die Rede von einer „Himmelfahrt" im Sinne von 5. Mos. 30, 12; Spr. Sal. 30, 4, d. h. von einem geistigen Emporgestiegensein zu Gott, einem Sich-Erhoben-haben zur Erkenntniß und Anschauung himmlischer Dinge. Und diesem „Emporsteigen gen Himmel" ordnen sich nun die Gedanken des „Vom Himmel Herabgekommenseins" und „Im-Himmel-seins" motivirend unter. D. h. also: weil er aus der höheren Welt stammt und auch auf Erden fortwährend in der höheren Welt lebt und webt, hat er auch zur Anschauung ihrer ewigen Geheimnisse hinangelangen können. Die Stelle ist für den ganzen Ideenkreis, mit dem wir uns seither beschäftigt haben, und für das Verhältniß von Bild und Gedanke in demselben im höchsten Grade lehrreich. Daß ein ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν

[1]) Weiß, bibl. Theol. d. N. T. S. 614 der zweiten Auflage.

[2]) Joh. 1, 18.

nur von der Erde aus gedacht sein kann, also diese Stelle den Ursprung der himmlischen Erkenntnisse Jesu völlig in seine irdische Lebensentfaltung verlegt, bedarf kaum noch der Erinnerung.[1])

So ergibt die Untersuchung des johanneischen Selbstzeugnisses ein vielleicht unerwartetes, aber desto befriedigenderes Resultat. Der anscheinende Widerspruch der johanneischen Zeichnung des Selbstbewußtseins Jesu löst sich auf und stellt sich als das Erzeugniß einer vorurtheilsvollen, von dogmatischen Gewöhnungen beherrschten Exegese heraus. Die johanneische Zeichnung ergänzt wohl die synoptische, insonderheit durch die beiden Momente eines himmlischen Abkunfts- und eines Ewigkeitsbewußtseins Jesu, aber bestätigt durchaus den synoptischen Grundriß, die menschliche Grundlinie des Selbstbewußtseins Jesu; sie bestätigt sie schließlich in entschiedenster Weise noch dadurch, daß sie das höhere Wissen Jesu nicht als ein gottheitliches, aus der Präexistenz mitgebrachtes, sondern als ein prophetisches, ihm in seinem Erdenleben aufgegangenes beschreibt. Indem aber die Evangelien so in großer Uebereinstimmung die altorthodoxe Construction des gott-menschlichen Bewußtseins, die Construction desselben aus dem trinitarischen Person-Begriff abwehren und durch einen Aufbau auf der Grundlage des Ideal-menschlichen ersetzen, nehmen sie dem christlichen Glauben nicht nur nichts, sondern geben ihm erst recht und völlig das Seine. Denn — um hier die geschichtliche Betrachtung mit einer religiösen abzuschließen — was uns Jesum zum Heilande macht, ist nicht eine göttliche Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit, die er hinter dem Scheinbilde einer angenommenen menschlichen Natur versteckte, sondern die ewige, heilige Liebe, die er in einem wahrhaftigen Menschenleben offenbart und vollkömmlich bewährt. In der Völligkeit dieser Liebe in ihm liegt seine wahre Gottheit, denn Gott ist die Liebe: aber wenn er dieselbe nicht in einem wahren Menschenleben offenbarte und bewährte, so wäre sie durch ihn nicht unser geworden, nicht eine durch ihn der Menschheit eingepflanzte Kraft Gottes zur Seligkeit, und so wäre uns durch ihn, er möchte noch so erhabene, gottheitliche Eigenschaften aufweisen, nicht geholfen. Eine Gottheit, die es nicht zur wahren, vollen Menschheit hätte kommen lassen, hätte ihn ebendamit gehindert, unser

[1]) Hienach müssen wir allerdings die Behauptung von Weiß (a. a. O. I, 320), Jesus habe in seinem Erdenleben niemals Offenbarung empfangen, für eine ganz verfehlte halten.

Bruder zu sein. Nun aber ist er in Wahrheit unser Bruder gewesen, und so sein Vater auch unser Vater geworden.[1])

[1]) Vgl. hierüber die treffenden Predigtworte Robertsons (Fr. W. Robertson, Perthes 1888, S. 367): „Ist auf Erden niemals ein wirkliches vollkommenes menschliches Leben gelebt worden, hat es keine Liebe gegeben, die nie erkaltet, keinen Glauben, der nie gewankt, um als Leitstern in die Dunkelheit unsrer Erfahrungen hineinzuleuchten, . . . wohlan, dann mögen wir Religion haben; aber es ist nicht Christenthum. Denn verlieren wir ihn erst als Bruder, so haben wir ihn auch nicht mehr als Heiland."

4. Der messianische Beruf.

An die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, nach seinem persönlichen Verhältniß zu Gott, schließt sich naturgemäß die Frage nach seinem Berufsbewußtsein, d. h. da kein Zweifel darüber besteht, daß er sich als den Messias Israels gewußt hat, die Frage nach der Entstehung dieser Gewißheit und nach der eigenthümlichen Gestalt, in der er die messianische Idee gehegt und zu verwirklichen gedacht hat. Beides, sein Selbstbewußtsein und sein Berufsbewußtsein, hängt aufs innigste zusammen, jedoch so, daß jenes die Grundlage von diesem bildet, nicht umgekehrt. Denn das ist Gottes Ordnung, daß zuerst das persönliche Bewußtsein erwache und sich ausprage, danach das Bewußtsein einer eigenthümlichen Bestimmung für die Welt; und daß es auch bei Jesu nicht anders gewesen, das hat Schleiermacher treffend daraus erwiesen, daß Jesus im andern Falle die messianische Idee nur so hätte ergreifen können, wie sie im A. T. und in der volksthümlichen Erwartung gegeben war, während er sie vielmehr unleugbar von seinem persönlichen Bewußtsein aus umgestaltet, vertieft und verklärt hat.[1]) Nicht anders stellen es auch unsere Evangelien dar. Es ist im rein persönlichen Sinne, daß der

[1]) Vgl. Schleiermachers Vorlesungen über L. J. S. 138 ff. Auch Strauß L. J. v. 1864 S. 198. Der Widerspruch, den Baldensperger in seiner von mir im Vorwort besprochenen Schrift hiegegen einlegt, ist ganz unbegründet. Denn da B. das Messiasbewußtsein Jesu auch erst von der Jordanstaufe datirt und Jesus doch schon vor'm dreißigsten Jahre sein eigenthümliches Selbstbewußtsein gehabt haben wird, so bleibt es dabei, daß zuerst sein persönliches Bewußtsein erwacht sein muß, danach das Bewußtsein seiner eigenthümlichen Bestimmung für die Welt. „Ins Leere hinein", wie B. meint, hat sich darum sein Bewußtsein nicht auszuprägen gehabt: jenes Bewußtsein eines reinen Kindesverhält-

Zwölfjährige sich als den Sohn des himmlischen Vaters fühlt: aber in dem Dreißigjährigen gewinnt das „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", zugleich den Sinn der messianischen Sendung.

Die Erzählung, in welcher dies Letztere vorliegt, die von den synoptischen Evangelien gleichmäßig an die Spitze des öffentlichen Lebens Jesu gestellte Erzählung von seiner Taufe will offenbar die Entstehung seines messianischen Bewußtseins berichten: sie stellt dar, wie der Geist Gottes auf ihn herniedergekommen, also wie er der Geistgesalbte, der Messias — denn das ist ja der Sinn dieses Namens — geworden. An sie reiht sich bei denselben Evangelisten die Geschichte seiner Versuchung, in der er eine falsche, widergöttliche Auffassung oder Ausführung des empfangenen Berufes von sich abweist, also seinen messianischen Berufsgedanken in grundsätzlicher Weise näher bestimmt. An diese beiden Erzählungen werden wir uns anzuschließen haben, um von der Entstehung und Ausgestaltung des messianischen Bewußtseins Jesu ein gründliches Verständniß zu gewinnen.

Daß der Täufer Johannes eine durchaus geschichtliche Gestalt ist, nicht blos als Bußprediger, wie der diplomatische und gräcisirende Josephus ihn darstellt, sondern auch als Prophet, als Herold des nahenden Gottesreiches und Vorläufer dessen, der es bringen sollte, wie unsere Evangelien alle vier ihn zeichnen, dürfen wir als unbestritten voraussetzen.[1]) Aber auch daß er Jesum getauft hat, kann keinem Zweifel unterliegen: nimmermehr hätte eine spätere christliche Dichtung den Herrn einen Gang thun lassen, der ihn dem Täufer als dem Größeren unterzuordnen, ja das allgemeine Bekenntniß der Er-

nisses zu Gott, das schon der Zwölfjährige zeigt, ist doch wahrlich nichts Leeres, und wenn B. dasselbe anerkennt und von Jesu sagt, er habe, schon ehe er sich als Messias erfaßt, „Gott in sich leben gefühlt", so gibt er ja zu, was er gegen mich bestreitet. Daß zu diesem von Kind auf in naiver Weise vorhandenen Sohnesbewußtsein das Messiasthum nicht hinzugetreten ist wie eine fremde „Rolle", als eine Accommodation an Volksbegriffe, sondern als vollendende Ausprägung aus ihm hervorgegangen ist, wie die Taufgeschichte es darstellt, das ist auch meine Auffassung. Eben darum trägt sein Messiasthum auch nicht die volksthümlichen Züge, sondern einen durchaus selbständigen Charakter.

[1]) Ein bloßer Moralprediger wäre dem Volke niemals als ein Prophet erschienen, wofür alle den Johannes hielten (Marc. 11, 32); ein Prophet aber nach so langem Schweigen der Prophetie konnte nur der Herold der endlichen Erfüllung sein.

neuerungsbedürftigkeit, also der Sünde, auch auf ihn auszudehnen geschienen. — Bei dieser Gelegenheit also, berichten die Evangelien, habe ein wunderbarer Vorgang stattgefunden, in welchem Jesus als der Christus, als der mit dem heiligen Geiste zu Salbende und Gesalbte offenbar geworden sei. Unstreitig wird dieser Vorgang in den Evangelien von einem zwiefachen Standpunkt aus erzählt. Bei Marcus und Lucas als Erlebniß Jesu selbst: er sieht den Himmel offen und den Geist auf sich herabfahren wie eine Taube; er vernimmt die Himmelsstimme, „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", und von Stund an wird er „vom heiligen Geiste getrieben", ist er „heiligen Geistes voll".[1]) Von einem andern Standpunkt aus berührt das vierte Evangelium die Sache: hier erlebt der Täufer: er hat sich lange gesehnt, unter jenen, welche er mit Wasser tauft, auch Dem zu begegnen, den er noch ohne ihn zu kennen als den nach ihm kommenden Größeren ankündigt, und die Gottesstimme in seinem Busen hat ihm gesagt, auf welchen du sehen wirst den Geist herniederfahren und auf ihm bleiben, der ist's, der wird mit heiligem Geiste taufen. Wie nun Jesus vor ihn hintritt und von ihm die Wassertaufe empfängt, da schaut Johannes den Geist auf ihn herniederschweben wie eine Taube und auf ihm bleiben.[2]) In der Darstellung des Matthäus endlich haben sich beide Gesichtspunkte vermischt. Auch er legt den Bericht zu Grunde, dem Marcus und Lucas gefolgt sind; aber eine zweite Quelle, die er zuzieht, gibt ihm nicht nur ein dem Taufact vorhergehendes merkwürdige Gespräch zwischen Johannes und Jesus, sondern läßt ihn auch die Himmelsstimme als nicht an letzteren, sondern an den Täufer ergehend nehmen, — „dieser ist mein lieber Sohn" — während als das schauende Subject, wenn auch mit einiger Unklarheit, nicht Johannes, sondern Jesus bezeichnet ist[3]).

[1]) Marc. 1, 9—12; Luc. 3, 21—22; 4, 1.

[2]) Joh. 1, 31—34. Daß Baur aus der Stelle Joh. 1, 32—34 die unverkennbare Bezugnahme auf die Taufgeschichte Jesu wegdeutete, weil nach seinem Begriff das Logosevangelium ein Getauftwerden des Logos nicht zugeben durfte, gehört zu den größten Gewaltsamkeiten seiner Johanneskritik. Wie hätten denn Leser, welche die Synoptiker kannten, diese Aeußerungen des Täufers auf etwas anderes als auf die synoptische Taufgeschichte beziehen können?

[3]) Matth. 3, 13—17. Die stylistische Unklarheit, welche darüber zweifeln lassen kann, ob das αὐτῷ in Vers 16 auf Johannes oder auf Jesus gehe, scheint derselben Verschmelzung zweier Quellen zu entstammen, welche in der ganzen Erzählung nicht zu verkennen ist.

Was nun den Vorgang selbst angeht, so erscheint derselbe allerdings höchst räthselhaft, ja undenkbar. Nimmt man ihn als einen äußeren, sinnenfälligen, so entstehen die unlösbaren Fragen: wie kann der unsichtbare Himmel, in dem der heilige Geist seine Heimath hat, (— denn in dem sichtbaren, dem Wolken- oder Sternenhimmel wohnt er doch nicht —) sichtbar sich aufthun; wie mag der heilige Geist, um sich Jesu mitzutheilen, sich verwandeln in eine Thiergestalt, in die leibliche Erscheinung einer Taube[1]), und wenn er das gethan hätte, wie könnte er in solcher Gestalt „auf Jesu bleiben"; endlich in welcher menschlichen Sprache sollte Gott geredet haben, und zwar so, daß es zugleich „dieser ist" und „du bist" gelautet hätte? Die Unmöglichkeiten dieser altsupranaturalistischen Auffassung haben die natürliche Erklärung hervorgerufen: ein Sichöffnen des Wolkenhimmels, eine Lichterscheinung oder eine zufällig daherflatternde Taube, ein Donnerschlag als Gottesstimme, — d. h. Zufälligkeiten und Nichtigkeiten, wie sie nimmermehr das Leben zweier Gottesgesandten wie Johannes und Jesus entscheidend bestimmen konnten. Ueber alle diese Anstöße hebt die genauer beachtete Darstellung des Matthäus und Johannes uns hinaus. Indem jener den Ausdruck wählt „Der Himmel that sich ihm auf", dieser den Täufer sagen läßt „Ich schaute", führen sie beide darauf, daß es sich hier um ein inneres Schauen und Erfahren handelt, wie es nach der ganzen Schrift die Form des prophetischen Offenbarung-Empfangens ist. Vor den inneren Sinn zunächst des Täufers tritt in sinnbildlichen Zügen eine offenbarende Anschauung, ein prophetisches Gesicht: der Himmel, d. h. die höhere übersinnliche Welt, thut über seinem Täufling sich auf, um ihre höchste Gabe ohne Maß auf ihn herniederzusenden; sanft wie eine Taube schwebt, senkt sich der heilige Geist auf Den herab, den er nicht blos wie einen Propheten zeitweise besuchen, auf dem er — als dem Geistgesalbten schlechthin — bleibend ruhen will; und was so die Sinnbilder dem inneren Auge vorführen, legt gleichzeitig eine innere Gottesstimme, welche aus Psalm 2, 7 und Jesajah 42, 1 ihre Worte zusammensetzt, dem geistigen Gehöre aus, — „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", d. h. mein erwählter Messias[2]).

[1]) So wenigstens Luc. 3, 22, während die andern Evangelisten nur an ein taubenartiges Herabschweben zu denken scheinen.

[2]) Das Fehlen der Gottesstimmme bei Johannes ist bei dieser Auffassung

Und nun könnte man einfach sagen: nicht nur Johannes, sondern auch Jesus hat hier geschaut und vernommen, nur daß für ihn die Gottesstimme natürlich gelautet hat „Du bist mein lieber Sohn"; und Lucas, ebenso vielleicht Marcus, hat nur eben in leicht erklärlichem Mißverständniß das innere Schauen und Vernehmen Jesu für ein äußeres Erleben wunderbarer Dinge genommen. Allein mit Recht hat man hiegegen eingewandt, daß visionäres Schauen, wie wir es dann auch bei Jesu hier annehmen müßten, seinem Leben sonst fremd ist, ja als eine immerhin unvollkommene Vermittlungsform göttlicher Offenbarung an menschliches Verständniß sich nicht schicken will zu seiner stätigen und vollkommenen Gottesgemeinschaft, die vielmehr die höhere Offenbarungsform des „Schauens von Angesicht zu Angesicht" fordert. Daher wird vielmehr eine andere Erklärung der Marcus- und Lucasdarstellung vorzuziehen sein. Es liegt in der Natur der Sache, und wird uns durch Joh. 1, 32 ff. ausdrücklich bestätigt, daß als letzte Quelle dieser ganzen Taufgeschichte, ihre Thatsächlichkeit vorausgesetzt, der Täufer Johannes zu betrachten ist, welcher seinen auf Jesum hinzuweisenden Jüngern so erzählt haben wird, und so wird die im vierten und halbwegs im ersten Evangelium vorliegende Darstellung als die ursprüngliche anzusehen sein. Nun aber waren die ältesten Christen und mit ihnen unsere ältesten evangelischen Erzähler überzeugt, daß in jenem Vorgang nicht blos Johannes, sondern Jesus selbst etwas erlebt, daß er ebendas wirklich erlebt und erfahren habe, was der Täufer über ihn schaute und vernahm. Und da sie nun keine eigene Darstellung Jesu über jenes sein Erlebniß besaßen, so stellten sie dasselbe einfach so dar, daß sie das von Johannes Geschaute und Vernommene zugleich von Jesu geschaut und vernommen werden ließen, aber nicht visionär, sondern real, weil es ja ein reales Erlebniß Jesu sein sollte. Eine formelle Unbehülflichkeit der Darstellung, die sich bei einem im Grunde unbeschreiblichen Vorgang leicht begreift und die dann zu der oben besprochenen altsupranaturalistischen und rationalistischen Auffassung des ganzen Vorganges Anlaß gegeben hat.

Hienach hätten wir also in dieser Taufgeschichte Jesu die Geburtsgeschichte seines messianischen Bewußtseins. Auch abgesehen von der

ohne alles Bedenken, da jene nichts materiell Neues enthält und die Aeußerungen des Täufers überdies nicht eine förmliche Darstellung des betreffenden Erlebnisses, sondern nur eine gelegentliche Bezugnahme auf dasselbe sind.

Empfehlung, welche derselben durch ihre nachgewiesene Widerspruchsfreiheit und wahrscheinliche Herkunft aus dem Munde des Täufers erwächst, muß ihre Glaubwürdigkeit aus allgemeinen Gründen einleuchten. Daß Jesus nichts Oeffentliches oder einen höheren Beruf Bekundendes gethan habe bis auf die Tage Johannis des Täufers, und daß dieser unbezweifelt geschichtliche Bußprediger und Prophet ihm den Weg gebahnt, das ist eine der festesten Voraussetzungen der evangelischen Ueberlieferung, in welcher eine ganz bestimmte Erinnerung sich spiegelt. Jede Vermuthung, als wäre Jesus etwa schon vorher lehrend und vom Himmelreiche zeugend aufgetreten,[1]) schwebt völlig in der Luft und wird überdies durch Jesu eigne Erklärungen über sein Verhältniß zum Täufer zurückgewiesen, — „Er ist's, von dem geschrieben steht: Siehe ich sende meinen Engel vor dir her", und „Von den Tagen Johannis bis hieher leidet das Himmelreich Gewalt".[2]) Andererseits bestätigen dieselben Aussprüche aus Jesu Mund, was alle vier Evangelisten von sich aus behaupten, daß sein Auftreten und Wirken an das des Täufers unmittelbar angeknüpft habe, und so erwächst der Erzählung der letzteren, daß in der Begegnung und Berührung beider das entscheidende Erlebniß vorgegangen sei, welches in Jesu das messianische Berufsbewußtsein zum Durchbruch brachte, alle denkbare Wahrscheinlichkeit. Gleichwohl ist diese Thatsache neuerdings von verschiedenen Seiten beanstandet worden, und zwar in der doppelten Richtung, daß man den Durchbruch des messianischen Bewußtseins in einen späteren, oder schon in einen früheren Zeitpunkt seines Lebens gesetzt hat, so daß erst der

[1]) Wie z. B. Renan sie aufgestellt hat.

[2]) Matth. 11, 10—12. Daß diese Worte nicht, wie Lic. Weiß (vgl. unser Vorwort) wieder will, im tadelnden Sinne genommen werden dürfen, geht theils aus dem Zusammenhang, theils aus der Lucasparallele hervor. Jesus will in Anknüpfung an die Tage Johannis die unvergleichliche Bedeutung der Gegenwart hervorheben und ihr die kindische Thorheit des Volkes gegenüberstellen. Johannes war der Herold von ungleich Größerem als er selbst, der Herold des nun gegenwärtigen Gottesreiches; mit ihm sind Gesetz und Propheten zu Ende, die Tage der Erfüllung eingetreten; jeder, der Gewalt anwendet, kann sich nun des Reiches Gottes bemächtigen. Aber die Menge versteht die Größe dieser Tage nicht: sie findet sich mit dem Bringer des Reiches wie mit dem Herold desselben in kindischer Launenhaftigkeit ab. Dieser Sinn ist noch deutlicher in Luc. 16, 16: „Das Gesetz und die Propheten (reichen) bis auf Johannes; von da an wird das Reich Gottes gepredigt und jeder zwängt sich in dasselbe hinein", d. h. kann hineindringen, „wenn er ringt, durch die enge Thür einzugehen" (13, 24).

Nachweis der Unmöglichkeit beider entgegengesetzten Annahmen uns über diesen Hauptpunkt der evangelischen Geschichte beruhigen kann.

Wenn Renan, Schenkel, Strauß es wahrscheinlich fanden, daß Jesus zunächst nur mit dem Bewußtsein eines Propheten aufgetreten und erst im Laufe seines öffentlichen Lebens zu messianischem Bewußtsein fortgeschritten sei, so erheischte diese Annahme zwar nicht die Leugnung der einfachen Thatsache, daß er die Johannestaufe empfangen, wohl aber die Beseitigung jener ihm wie dem Täufer hiebei zu Theil gewordenen Offenbarung, eines Erlebnisses, mit dem Strauß „auf seinem historischen Standpunkt ohnedies nichts anzufangen weiß".[1]) Zu einer solchen Bestreitung meinte man schon in dem nachfolgenden Verhalten des Täufers hinreichenden Grund zu finden. Wenn der Täufer, sagte man, in dieser Weise der Messianität Jesu vergewissert worden wäre, so müßte er ihn ja sofort vor allem Volk als den Messias verkündet, seine Jünger zu ihm hingewiesen und sich selbst ihm angeschlossen haben: so aber fahre er fort, als wäre nichts geschehen, und noch viel später, im Kerker, sei er ungewiß, ob Jesus der Verheißene sei oder nicht. Diese Einwände wären richtig, wenn, wie Baur behauptet, die Evangelisten die Taufe Jesu vor allem Volk vorgehen ließen, so daß womöglich alle Leute die Zeichen gesehen und ihn gewissermaßen seitens des Täufers als den Verheißenen vorgestellt bekommen hätten. Das ist aber nur ein aus der zusammengedrängten Darstellung des Lucas 3, 21. 22 entstandener Schein: „alles Volk" ist niemals am Jordan beisammen gewesen, die Zeichen sind von niemandem gesehen worden als von den beiden, die sie angingen, und wie der ganze Taufact Jesu ohne Zweifel in tiefster Einsamkeit vorging, so wird auch das innere Erlebniß der Handelnden vorerst ein tiefes Geheimniß geblieben sein, von dem der Täufer erst nach Wochen, bei der Wiederkehr Jesu aus der Wüsteneinsamkeit, Andeutungen zu machen begann. Warum? Weil — wie einst bei dem von Samuel heimlich zum Könige Israels gesalbten David — es ein anderes Ding war, zum Messias *gesalbt*, oder aber zum Messias *erhöht*, auf den Thron Israels wirklich erhoben zu sein. Letzteres erwartete der Täufer demnächst durch neue, freiöffentliche Thaten Jehovahs; so lange dieselben aber nicht eintraten, so lange vielmehr der neugesalbte Messias selbst, anstatt königlich aufzutreten, sich mit der demüthigen Rolle eines Propheten

[1]) Strauß, a. a. O. S. 195.

begnügte und an der Zubereitung des Volkes für sein nahendes Reich mitarbeitete, so lange mußte der Täufer sich durchaus für verpflichtet halten, in seinem eignen entsprechenden Berufe fortzufahren, und sich bescheiden, sein großes Geheimniß leise und vorbereitend seinen Jüngern anzuvertrauen.[1]) — Was aber die nachmalige Zweifelsfrage des Gefangenen angeht, so kennzeichnet Jesus selbst sie als die Frage eines an früherem Glauben Irregewordenen, wenn er in seiner Antwort ihn mahnt „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert".[2]) Um dieses Irrewerden nach so großer Gottesoffenbarung zu verstehen, dürfen wir uns freilich nicht an die Darstellung des Täufers im vierten Evangelium halten, wo er als reine Himmelsstimme nur dazu da ist, von Jesu zu zeugen, und die tiefsten neutestamentlichen Erkenntnisse vom Messias hat, auch die, daß derselbe der schlechthin Frühere, Uranfängliche sei, und daß er als das Lamm Gottes leidend und sterbend der Welt Sünde tragen werde. In diese Himmelsstimme hat sich dem greisen Evangelisten die Erinnerung an seinen ersten Lehrer und Wegweiser zu Christo verklärt, so daß er in dunkle Prophetenworte desselben einen christlichen Tief- und Vollsinn hineinlegte, den er selbst erst später gewonnen;[3]) aber der wirkliche, geschichtliche Täufer, von dem Jesus gesagt hat: „Er ist der größte der Propheten, aber der kleinste Himmelreichsbürger ist größer denn er",[4]) hat diese Erkenntnisse vom Messias nicht gehabt noch haben können. Der hat in dem Messias den gottgesalbten Bringer eines sichtbaren Himmelreiches auf Erden erblickt, der nichts Dringenderes zu thun haben werde als Gericht zu halten, Spreu und Weizen zu sondern und mit der Sammlung der Frommen und Vertilgung der Gottlosen sein Regiment zu begründen; — „er hat seine Wurfschaufel in der Hand, er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber verbrennen mit ewigem Feuer". Als nun Jesus immerfort unterließ so aufzutreten, als er auch nach seines Vorläufers Vergewaltigung die Wurfschaufel nicht in die Hand nahm, vielmehr in einen Winkel des Landes sich zurückzog und daselbst mit Lehren und Heilen die Tage verbrachte, da mußte dem

[1]) Joh. 1, 29 f.

[2]) Matth. 11, 6.

[3]) Die muthmaßliche Urgestalt jener von dem Evangelisten christlich ausgeprägten Täuferworte wird sich uns weiterhin zu errathen geben. Vgl. unten S. 230.

[4]) Matth. 11, 11.

gefangenen Propheten der Zweifel sich aufdrängen, ob er wirklich Der sei, den er als den Stärkeren nach ihm verkündigt, und da richtete er, in einem Nachklang des alten Glaubens, der mit diesem Zweifel rang, an ihn die Frage „Bist du der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?"

Einen weiteren Grund die Taufgeschichte zu bestreiten fand man im Verhalten Jesu selbst. Wenn Jesus schon dort sich als den Messias erfaßt habe, wie solle man es begreifen, daß er erst in einem so späten Zeitpunkt seines öffentlichen Lebens, wie Matth. 16, 13 f. sei, seinen Jüngern gegenüber die Messiasfrage aufgeworfen und das Bekenntniß des Petrus „Du bist der Christus" als etwas Neues mit Freuden entgegengenommen habe? Hier ist der späte Zeitpunkt jenes Gesprächs vollkommen zuzugeben, und dennoch die daraus gezogene Schlußfolgerung rund abzuweisen. Es leuchtet ein, daß es etwas Anderes war, sich als den Messias zu wissen, und etwas Anderes, mit seinen Jüngern davon zu reden.[1]) Jesus konnte seine guten Gründe haben — und sie werden uns nicht verborgen bleiben — nicht mit der Verkündigung seiner Messianität zu beginnen, vielmehr die ihm entgegenkommenden messianischen Erwartungen zu dämpfen und den Gedanken des Himmelreiches und der Erfordernisse desselben in den Vordergrund zu stellen: er konnte auf die messianische Idee so, wie sie in Volk und Zeit lebte, nicht eingehen, mußte dieselbe vielmehr umzubilden suchen und seine Anerkenntniß als Messias erst als späte Frucht dieser Umbildung erwarten. Aber das hindert nicht, daß er von Anbeginn seines öffentlichen Lebens sich als Messias gewußt und aus diesem Bewußtsein heraus gehandelt hat; und daß es in der That so gewesen, dafür sprechen doch die unverkennbarsten Spuren in seinem öffentlichen Leben. Von Anbeginn, soweit wir sehen, hat er die Herstellung des Himmelreiches oder Reiches Gottes, d. h. doch die — jede prophetische Sendung weit überragende — messianische Aufgabe auf sich genommen. Von Anbeginn, soviel wir wissen, bezeichnet er sich als den „Menschensohn", ein Name, dessen messianischer Sinn uns nicht zweifelhaft bleiben wird. Bereits in der Bergpredigt stellt er sich mit seinem „Ich aber sage euch" dem Mose als den Größeren gegenüber und erklärt sich als den Erfüller von Gesetz und Propheten, und auf die Frage des gefangenen Täufers: „Bist du, der da kommen soll", lautet seine Antwort weder verneinend noch ungewiß

[1]) Wie auch Strauß eventuell anerkennt, a. a. O. S. 198.

Endlich, hätte Jesus erst innerhalb seines öffentlichen Lebens den Uebergang vom prophetischen zum messianischen Bewußtsein gemacht, so müßte dieser Uebergang seine ganze Lehr- und Verhaltungsweise so eingreifend verändert haben, daß die Spur davon in Erinnerung und Ueberlieferung unmöglich hätte untergehen können. Und welches denkbare Erlebniß hätte ihn zu einem solchen Bewußtseinsfortschritt führen sollen?[1]) Die innere Gewißheit der Gottessohnschaft hatte er von Anbeginn, aber äußerlich genommen ward seine Laufbahn auf die Dauer um nichts messianischer, im Gegentheil. Die äußere Königsherrlichkeit blieb ihm versagt; der anfängliche Glaube des Volkes an seine messianische Sendung verblich unter dem Eindruck seines nach israelitischen Begriffen nur prophetischen Wirkens,[2]) und der Ausblick, welcher sich aufthat, ging nicht auf einen Messiasthron, sondern auf das alte Prophetenschicksal. Hätte er sein messianisches Bewußtsein nicht von Anbeginn in sich getragen, wie hätte sich dasselbe unter solchen Umständen zu entwickeln vermocht?

Viel eher schien sich die entgegengesetzte Ansicht zu empfehlen, daß Jesus sich längst ehe der Täufer auftrat und ihn taufte, als den von Gott vorbestimmten Messias seines Volkes gewußt, und nur das göttliche Zeichen, daß es an der Zeit sei hervorzutreten, abgewartet habe. Diese Anschauung, für die ältere Theologie ohnehin selbstverständlich, ist auch unter den Neueren durch Neander, Hase u. a., ganz neuerdings wieder durch Weiß vertreten. Wenn man auch nicht bereits dem Kind in der Wiege das Bewußtsein seiner Bestimmung zutrauen will, so meint man doch, mindestens von jenem Vorgang im zwölften Jahre an habe sich dasselbe in ihm ausbilden müssen. Der Glaube der Eltern, die Kunde der wunderbaren Umstände seiner Geburt, das Forschen in der Schrift, in deren Weissagungen er wie in einem Spiegel sich habe erkennen müssen, die Erfassung des einzigartigen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott, in dem er gelebt, das tiefe Mitgefühl mit seinem Volke, das nur der verheißene Gottgesandte vom Rande des Verderbens zurückholen konnte, — das alles habe das Bewußtsein in ihm er-

[1]) Ich sehe nicht ein, sagt Hase in seiner Gesch. Jesu S. 290 in Beziehung auf jene Hypothese der „neuesten ungebundenen Geschichtsforschung", — welches Ereigniß oder welche Situation erst innerhalb seines Lehramtes ihm diesen Glauben entgegengebracht hätte.

[2]) Matth. 16, 14; Luc. 24, 19.

wecken müssen „Ich bins!" Hase läßt uns zwischen zwei von ihm geistreich ausgeführten Möglichkeiten die Wahl: daß Jesus aus schwerem innerem Ringen um seine Bestimmung den Messiasberuf schließlich heroisch ergriffen hätte, oder daß der Gedanke, der Messias zu sein, von ihm bereits als träumendem Kinde gefaßt und mit ihm groß und ernst geworden wäre.[1]) Es gibt doch noch eine dritte, hier nicht in Betracht gezogene Möglichkeit, — daß Jesus zum Messias geworden wäre wie Luther zum Reformator, — innerlich dazu vorbereitet, aber ohne es zu ahnen; daß ein Beruf, viel zu hehr und gewaltig, um ihn in Gedanken sich zu eigen zu nehmen, plötzlich, mit unerwarteter, überwältigender Gottesmacht eines Tages über ihn gekommen wäre als eine Offenbarung, eine Sendung von oben. Und je mehr wir es überlegen, desto mehr erscheint uns diese dritte Möglichkeit, die an der Sendung Mosis, an der Berufung der Propheten ihre Vorbilder hätte, als die allein entsprechende. Mag auf weltlich heroischem oder genialem Gebiete jenes innere Erkämpfen des Berufes oder jenes kindlich ahnungsvolle Vorausnehmen daheim sein, — auf religiösem gilt ein anderes Gesetz. Da sieht eine sich selbst und ihren heiligen Werth nicht erkennende Unschuld und Demuth himmelhoch hinauf nach Dingen, die ihr heimlich ganz nahe sind, und wenn sie ihr von oben her zufallen, so weiß sie nicht, wie ihr geschieht. Wer möchte sich gar denken, daß Jesus in seiner verborgenen Lebenszeit über sich und sein einzigartiges innere Verhältniß zu Gott hin- und hergesonnen, und in demselben ebendasjenige entdeckt habe, woraus das Reich Gottes in Israel hervorgehen müsse,[2]) — er, dem erst die Erfahrung seines Berufslebens es aufdrängt, daß er ein göttliches Geheimniß in sich trage, welches nur der Vater durchschaue, und der dann vor dieser am Unverstand der Weisen und Klugen ihm aufgehenden Selbstdurchschauung überrascht und anbetend stillesteht![3]) Die wirkliche innere Stellung des heranreifenden Jesus zur Messiasfrage zeichnet uns vielmehr der Täufer im vierten Evangelium, wenn er von Jesu sagt: „niemand könne sich (in Dingen des Reiches Gottes) etwas nehmen, es werde ihm denn von oben gegeben", und Jesus selbst deutet sie uns an, wenn er ebendort wiederholt erklärt, er sei „nicht

---

[1]) Hase, Geschichte Jesu S. 285 ff.

[2]) So allerdings Weiß a. a. O. I, S. 290 ff.

[3]) Matth. 11, 25 ff.

von sich selbst gekommen, sondern der Vater habe ihn gesandt", d. h. er habe sein Messiasthum nicht in eigenmächtigem Denken und Wollen, sondern auf bestimmte Weisung des Vaters übernommen, eine Weisung, von der doch nirgends außer im Tauferlebniß eine Spur ist.[1]) In dieser Stellung zur Sache, — der einzigen, die dem schlechthin Gehorsamen, vollkommen Gottergebenen geziemte, würde er es nur als eine Versuchung empfunden haben, wenn ein vorlauter Glaube der Eltern ihn mit Messiasgedanken bedrängt hätte. Und die hiebei mitangerufenen Wunder seiner Geburtsgeschichte hätten ihm doch nur dann etwas offenbaren können, wenn sie in dieser Handgreiflichkeit geschichtlich wären und ihm bereits so erzählt worden wären, wie wir sie lesen.

Und wie wäre denn vor dem Tauferlebniß ein sich selbst als Messias Erfassen überhaupt nur psychologisch möglich gewesen? Sich als den Messias erkennen, was hieß das? Zunächst weiß jeder Kenner des Alten Testaments, daß von einem einheitlichen Messiasbild in demselben, in welches Jesus nur hineinzuschauen gehabt hätte wie in einen Spiegel, um darin sich selbst zu erkennen, keine Rede sein kann.[2]) Neben das von der älteren Prophetie gezeichnete Bild des Heilskönigs aus dem Hause Davids hatten sich in der späteren andre Gestalten als Träger des messianischen Heiles gestellt, wie der deuterojesajanische Gottesknecht und der danielische Menschensohn, beides dem Grundsinne nach vielmehr Ideal- und Collectivfiguren, und auch damals keineswegs allgemein auf einen persönlichen Messias gedeutet; andere Prophetenstimmen wiederum ließen mit deutlicher Umgehung des persönlichen Messiasbildes das Reich Gottes durch eine Einkehr Jehovah's selbst bei seinem Volke, durch eine in Israel bleibende Theophanie sich verwirklichen.[3]) Und wenn in der Erwartung der Zeitgenossen Jesu allerdings jenes älteste Bild, wie begreiflich, auch das volksthümlichste war, so stand doch auch jetzt neben ihm in unsicherem Verhältniß das des deuteronomischen Propheten,[4]) und jenes Königsbild selbst ward mit den

---

[1]) Joh. 3, 27; 7, 28. 29.

[2]) Auch Weiß räumt dies ein: „Nur von seinem eigensten Berufsbewußtsein aus konnte er die messianische Prophetie deuten lernen, deren mannigfaltige Bilder ohnehin nichts weniger als ein festes Programm für seine Berufswirksamkeit vorzeichneten." A. a. O. Bd. II, 268.

[3]) Sach. 2, 10; Maleachi 3, 1 f.

[4]) Joh. 1, 21 u. 6, 14; vgl. 1. Macc. 14, 41. In ersterer Stelle wird

mannigfachsten, zum Theil einander widerstreitenden Zügen ausgestattet,[1]) von denen doch keiner — nicht einmal der der davidischen Abkunft, dogmatisch feststand.[2]) Dem allen gegenüber war um so größere Uebereinstimmung darin, das erharrte „Himmelreich" oder „Reich Gottes" zu denken als ein Reich sichtbarer Herrlichkeit, in welchem das Volk, gesammelt aus seiner Zerstreuung, erlöst von der Hand seiner Feinde, das Erdreich ererbte, und behufs dieses Triumphes das Weltgericht gehalten, die Todten auferweckt, ein neuer Himmel und eine neue Erde hergestellt würden. Hat Jesus in seiner Reichsidee die innerlichen, geistlichen Charakterzüge vorangestellt, so hat er doch die sinnenfälligen, übernatürlich-natürlichen niemals verleugnet, sondern die Lösung aller „Bande Satans", unter denen er auch Leibes- und Geisteskrankheit versteht,[3]) ja die „Palingenesie" des Universums ausdrücklich mit zu den Aufgaben der Reichsverwirklichung gerechnet.[4]) Wie hätte er nun aus sich selbst die Lösung einer solchen jede Menschenkraft übersteigenden Aufgabe als Beruf sich zutrauen können ohne die allerbedenklichste Schwärmerei, ohne ein Gottversuchen ohne Gleichen? Erst wenn ein positiver Gottesruf an ihn erging, der ihm zu einem berge-versetzenden Glauben Grund und Recht gab; erst wenn mit diesem Gottesruf höhere Kräfte in ihm erwachten, die ihm Bürgen wurden, daß der Vater nichts, was jener Ruf früher oder später von ihm fordern werde, ihm versagen wolle, erst dann war das Gottvertrauen kein Gottversuchen, keine phantastische Schwärmerei mehr. Denkt man sich nun jene höheren Kräfte immer schon in ihm vorhanden und zum Wirken fertig, so daß der Täufer in jener Stunde der Offenbarung nur wahrgenommen hätte, was

---

ὁ προφήτης von dem Χριστός unterschieden, in der zweiten offenbar (V. 15) mit ihm identificirt. Die Messiasidee war so wenig dogmatisirt, daß dergleichen Widersprüche ruhig bestehen konnten. Den Versuch Baldenspergers (a. a. O. S. 164) das deuteronomische Messiasbild als erst nachchristlich zu erweisen, können wir nicht überzeugend finden. Woher anders als aus dem Pentateuch konnte die samaritanische Messiaserwartung, die Erwartung eines lehrenden, prophetenartigen Messias stammen? Vgl. Joh. 4, 25.

[1]) Vgl. Joh. 7, 27 mit 7, 42.

[2]) Vgl. die Luc. 3, 15 bezeugte Volkserwartung, der Täufer könne der Messias sein, obwohl er nicht aus königlichem, sondern nach Luc. 1 aus priesterlichem Geschlecht war.

[3]) Luc. 13, 16; Matth. 12, 28 u. 29.

[4]) Matth. 19, 28; 24, 35.

längst über Jesu stattfand und in Jesu wirksam war, so widerstrebt man nicht nur der Anschauung des Neuen Testaments und des gesammten christlichen Alterthums, sondern auch aller psychologischen Natur und Vernunft. Erwachte, actuell gewordene Kräfte fordern Bethätigung, und so wäre es die pure Unnatur, wenn Jesus im Besitz und Bewußtsein derselben jahrelang still gesessen hätte, ohne irgend etwas Messianisches zu thun und zu äußern. Sollen aber jene Kräfte diese Zeit hindurch nur erst schlummernd gedacht werden, nun, so bedurfte es eben eines Gottesactes, wie die Evangelien ihn erzählen, um sie zu wecken, und erst mit diesem Erwecken kann dann auch das Bewußtsein eines Berufes in ihm erwacht sein, der ohne dieselben nicht denkbar war. Am allerunglücklichsten scheint uns darum die Ansicht von Weiß, der zwar die messianischen Geistesgaben ihm erst in der Jordanstaufe förmlich mitgetheilt werden, aber doch ihn schon vorher als den Messias sich wissen und fühlen läßt[1]): dann hätte Jesus sich als den Gesalbten betrachtet, ehe er gesalbt war, was nicht nur eine psychologische, sondern zugleich eine logische Unmöglichkeit ist.

So bewährt sich von allen Seiten her die Wahrheit der evangelischen Darstellung, welche den großen anders nicht zu erklärenden Uebergang Jesu aus dreißigjähriger Stille und Verborgenheit in die kurze erhabene Zeit messianischer Selbstoffenbarung durch das Tauferlebniß erklärt. Von diesem lichten Punkte aus fällt dann auch Licht auf die nach rückwärts und vorwärts angrenzenden Räthsel. Nach rückwärts ist der Taufgang Jesu an sich ein solches: was konnte — fragt man — Jesum, der keiner Sinnesänderung noch Sündenvergebung bedurfte, zu einem Acte führen, dessen Sinn unleugbar auf dies beides hinauslief? Strauß freilich läßt ihn wie jeden anderen Israeliten im Bewußtsein anhaftender Sünde und Schuld kommen: aber das ist, auch abgesehen von allem andern, was diese Möglichkeit ausschließt, doch nur scheinbar die einfachste Lösung: von dem Bewußtsein, ein heilsbedürftiger Sünder wie alle zu sein, zu dem Bewußtsein, der Sünderheiland für alle zu sein, gibt es, wie schon hervorgehoben, keinen psychologisch möglichen Uebergang. Aber auch wenn Jesus sich bereits vorher als den Messias Israels wußte, verliert sein Taufgang allen Sinn für ihn: was soll dem längst mit Geist Getauften, dem bereits innerlich fertigen „Gesalbten des Herrn" die leere Ceremonie der Wassertaufe,

[1]) a. a. O. Bd. I, S. 311 f.

die sich vermöge ihrer Beziehung auf Sünde und Schuld nicht einmal für ihn schickt? Ganz anders, wenn er mit seinem ganzen Volke auf das Reich Gottes wartete, wenn er in heiliger Sehnsucht, dasselbe zu schauen und demselben zu dienen, die Frage seines höheren Berufs noch ungelöst in der Seele trug: dann mußte das Gottes-zeichen am Jordan ihn unwiderstehlich anziehen und die Taufstätte ihm winken als der Ort, wo seine immer dringender gewordene tiefste Lebensfrage sich ihm lösen werde, und auch die Beziehung der Taufe auf Erneuerung und Vergebung hatte dann für ihn, den nicht Er-neuerungs- und Vergebungsbedürftigen, ihren Sinn. Denn das ist der wesentliche Charakterzug des israelitischen Gottesknechts, dessen Idealbild Jesajah 53 zeichnet und Jesus schon in seinem verborgenen Leben verwirklicht, daß er sich nicht scheidet von seinem sündigen Volk, vielmehr die Sünde und Schuld desselben auf sich nimmt, auf dem Herzen trägt, als wäre es eigene.[1]) So in demüthig-hochherzigem

[1]) Die Versuche, der Johannistaufe um Jesu willen die Bedeutung eines Inaugurationsactes zu geben, der auf Sünde keine nothwendige Beziehung hätte, halte ich für leere und textwidrige Abstractionen. So denn auch den neuesten derartigen Versuch bei Weiß (a. a. O. I, S. 311), nach welchem die Symbolik der Taufe „lediglich auf den völligen Abschluß des bisherigen Lebens und den Beginn eines neuen" deuten soll. Die Johannistaufe war nach Mc. 1, 4 ein βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und deutete auf Abschluß des bisherigen Lebens als eines *unreinen, sündigen*, — das läßt sich aus dem Ritus nicht wegbringen. Ebendarum reicht man auch mit der Berufung auf das Wort Jesu „Es geziemt uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen" zur Erklärung seiner Taufübernahme nicht aus; Gottesordnungen, denen Jesus sich *freiwillig* unterwirft (— die Beschneidung, auf die man sich beruft, hat er nicht freiwillig übernommen —) müssen für ihn einen *Sinn* haben. Die Einwendung, welche Weiß S. 310 gegen die Idee eines Solidaritätsgefühls Jesu mit seinem sündigen Volke erhebt, läuft einfach auf die Leugnung der Möglichkeit eines solchen hinaus, also der Möglichkeit einer Herzensstellung, wie Jesaj. 53 sie bei dem Knechte Gottes voraussetzt. Oder sollte nach Weiß dort nur von einem äußerlichen, leiblichen „Tragen" fremder Sünde die Rede sein? — Auch E. Haupt will die sittliche Möglichkeit der Johannistaufe für Jesus lediglich in ihrer gemeinschaftbildenden, eine Himmelreichsgemeinde stiftenden Seite finden (a. a. O. S. 381). Allein diese Seite ist in den Evangelien nirgends hervorgehoben und jedenfalls in der Taufhandlung selbst nicht ausgedrückt, wie die der Reinigung von Sünde und Schuld. Ohne irgendwelche Aneignung dieses letzteren Momentes konnte Jesus nicht zur Taufe kommen. Nicht als ob er seines Volkes Sünde als eigne *Schuld* hätte fühlen können, wie D. Haupt mich mißversteht: wohl aber konnte er Vergebung der Schuld suchen und Erneuerung des Lebens geloben namens seines Volkes, mit dem er sich in seiner heiligen Liebe unzertrennlich eins fühlte.

Einheitsgefühl mit seinem Volke wird Jesus gekommen sein, um zu empfangen und zu geloben, was Israel zu empfangen und zu geloben noth that, und indem er im vorgängigen Gespräch den Täufer in ebendiese Herzensstellung hineinschauen ließ, wird er demselben nicht nur das von Matthäus berichtete Wort abgewonnen haben: Ich hätte eher nöthig von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir, sondern auch das andere, das der Evangelist Johannes hernach empfing und später im christlichen Sinn ausdeutete: Siehe, das Gotteslamm, das fremde Sünde trägt.

Nicht minder bedarf und empfängt die Salbung mit heiligem Geiste, welche die evangelischen Berichte in das Tauferlebniß verlegen, ihr psychologisches Licht.[1]) Natürlich meinen die biblischen Schriftsteller nicht, daß Jesus den heiligen Geist in jedem Sinne erst jetzt empfangen habe, — der heilige Geist als ethische Macht, als πνεῦμα ἁγιωσύνης, mit Paulus zu reden, ist sein persönliches Lebensprincip gewesen von Anfang an: sie denken an den heiligen Geist in dem Sinne, der im A. T. der gewöhnliche ist, als das Princip der prophetischen Gaben, der Lehr-, Weissagungs- und Wundergaben, wie sie sich von nun an in Jesu wirksam erweisen. Da nun gleichwohl nur Ein heiliger Geist ist, so ist klar, daß das Ueber-ihn-Kommen jener besonderen Gaben desselben doch als eine Entfaltung von innen heraus gedacht werden muß, als ein Erwachen bis dahin schlummernder Kräfte zu Bewußtsein und Wirksamkeit. Das ist an und für sich nicht schwierig zu denken; das Von innen und Von oben ist kein Widerspruch; das Von oben ist kein Von außen, sondern hat das Von innen zur wesentlichen Vermittelung. So geht die Knospe, wenn der Sonnenstrahl von oben zur rechten Stunde sie weckt, dennoch von innen zur Blüthe auf.[2]) Aber des

---

[1]) Daß das N. T. eine reale Geistessalbung Jesu in der Taufe behauptet, also auch von dieser Seite das unvergleichlich Epochemachende derselben bestätigt, geht aus Luc. 4, 18; Joh. 3, 34 und Ap.-Gesch. 10, 36 deutlich hervor. Ist die letztere Aussage die ausdrucksvollste, so ist doch bemerkenswerth, daß auch das Johannesevangelium von einem Jesu von Gott „gegebenen Geiste" redet.

[2]) Hienach kann ich nicht zugeben, was Weiß behauptet, (a. a. O. S. 318) daß Jesus öfters unter Impulsen (des Geistes) handle, „die sich aller psychologischen Analyse entziehen". So äußerlich verhält sich göttlicher und menschlicher Geist in ihm nimmermehr. Wie H. Schmidt (St. u. Krit. 1889 S. 431) mich dahin mißverstehen konnte, als seien „diese Kräfte rein von Außen her an den Herrn herangekommen", begreife ich nicht.

erweckenden Sonnenstrahls allerdings bedarf es, wenn keine Unnatur und Gewaltsamkeit stattfinden soll, und ihn finden wir nur in dem offenbarenden Tauferlebniß, wie die Evangelisten es darstellen, und nirgends sonst. Hätte Jesus sich schon vor der Taufe als Messias gewußt und nur auf ein äußeres Zeichen zum öffentlichen Hervortreten gewartet, wie das die gewöhnliche Vorstellung ist, oder hätte er, wie Strauß und Genossen wollen, in der Taufe überhaupt nichts Außerordentliches, Offenbarungsmäßiges erlebt, dann würde sein Geist von jenen Kräften und Gaben, von denen er bis dahin doch keinerlei Spur gezeigt hat, auf eine äußerliche und zauberhafte Weise, daß wir so sagen, überfallen.[1]) Ganz anders, wenn im Taufmoment sein messianisches Berufsbewußtsein durch eine Begegnung und Berührung seines Innersten mit dem himmlischen Vater erweckt und zum Durchbruch gelangt ist: dann wachen mit dem Gefühl eines unvergleichlichen Berufes, wie bei Saul, da er König ward, wie bei Luther, da er sich als den von Gott erwählten Reformator erkannte, bis dahin ungeahnte Kräfte und Gaben, wie der gottverliehene Beruf sie zu seiner Durchführung fordert, ganz naturgemäß in ihm auf. —

An das frische Gefühl und Bewußtsein dieser Geistesgaben knüpft nun die folgende evangelische Erzählung, die Versuchungsgeschichte, unmittelbar an. Sie steht auch sonst mit der Taufgeschichte, wie wir sie gefaßt, im innigsten Zusammenhang. Hat das Tauferlebniß die große Lebensfrage des im Verborgenen herangereiften Gottessohnes gelöst, so drängt es eine andere kaum minder große ihm auf: in welchem Sinne soll er der Messias Israels sein? Mit dieser Frage nach den Zielen, Mitteln und Wegen der überkommenen ungeheuren Aufgabe überfällt den neugesalbten Messias das Bedürfniß nachsinnender Einsamkeit: „der Geist, sagen die Evangelien, — eben der Geist, welcher in der Taufe über ihn gekommen war, — trieb ihn in die Wüste.“ — Daß laut der nun folgenden Erzählung dies Bedürfniß, diese Frage jetzt erst sich ihm aufdrängt, daß an das messianische Bewußtsein als ein noch junges, noch nicht näher bestimmtes, an die überirdischen Kräfte als noch unerprobte, zu phantastischem Unterfangen noch verlockbare sich Ver-

[1]) Die Verwunderung, welche seine Landsleute in Nazareth bei seinem prophetischen Auftreten zeigen, beweist, daß Jesus bis dahin in der That keinerlei Proben prophetischer Begabung gegeben haben kann.

suchungen anknüpfen, ist eine nochmalige Bestätigung unserer seither begründeten Ansicht des Tauferlebnisses. Hätte Jesus sich schon vor demselben als Messias erkannt gehabt, dann hätte es ja für die Jahre seines Stillsitzens in Nazareth keine näherliegende Ausfüllung gegeben als das Nachsinnen über die Art und Weise, die Mittel und Wege seines Messiasthums, und der ganze Versuchungskampf in der Wüste wäre überflüssig, ja unmöglich geworden.

Aber dürfen wir denn diese Versuchungsgeschichte für wirkliche Geschichte, für den Bericht von einem thatsächlichen Einzelerlebniß Jesu nehmen? Im Sinne eines äußeren, prosaisch erzählten Vorganges allerdings nicht. Vielmehr sind die Anstöße und Unmöglichkeiten der buchstäblich-prosaischen Auffassung hier geradezu erdrückend. Wo erschiene jemals in der biblischen Geschichte ein sichtbarer Teufel? Und wie käme Jesus in seine Gewalt, sodaß der Teufel ihn durch die Lüfte schleppen und auf die Zinne des Tempels stellen könnte? Wo liegt der Berg, von dem man alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit übersehen kann? Noch mehr, — nimmt man die Erzählung als äußerliche Geschichte, so hätte Jesus durch seinen Wüstengang und sein selbsterwähltes Fasten die Noth und Gefahr, die ihn umringte, eigenmächtig herbeigeführt, und seine Zuversicht, daß ihn Gott auch ohne Brod erhalten könne, wäre dann eben das Gottversuchen, das er auf der Zinne des Tempels ablehnt. Steine in Brod verwandeln, von der Zinne des Tempels springen, den Teufel anbeten: das wären überdies so abenteuerliche und plumpe Zumuthungen, daß man nicht begriffe, was Verfucherisches für den Gottessohn darin liegen könnte. Ueberhaupt, wenn der sichtbare Teufel dem Gotteskinde Anträge macht, das ist keine Versuchung, denn das Gotteskind weiß dann von vornherein, daß es mit einem Betrüger und Verderber zu thun hat, und nur darüber müßte man sich wundern, daß Jesus ihn so lange anhörte, anstatt ihm sogleich sein unwiderstehliches Weiche von mir! zuzurufen. — Führt so die Auffassung dieser Erzählung als äußerer übernatürlicher Geschichte geradezu ins Absurde, so ist man doch um eine andere Deutung anscheinend in Verlegenheit. Die natürliche Auslegung von einem dem Herrn in die Wüste nachgesandten Synedristen, der seine Wunderkraft habe auf die Probe stellen und über Errichtung eines politisch-messianischen Reiches mit ihm unterhandeln sollen, ist abgeschmackt; der schlaue Unterhändler hätte sich höchst albern benommen. Die visionäre Deutung verlegt die Geschichte ins Innere Jesu: aber

wären diese Bilder aus seinem natürlichen Herzensgrunde aufgestiegen, so wäre derselbe ein Herd arger Gedanken; hätte sie ihm Gott vor die Seele gemalt, so wüßte man nicht, warum und wozu. Die Zurückführung der Erzählung auf eine mißverstandene Parabel Jesu stellt wohl einen guten Gedankengehalt heraus, Maximen, die man bei der Herstellung eines Gottesreiches festhalten müsse, nämlich nie höhere Kräfte im eignen Interesse anwenden, nicht durch Schauwunder wirken wollen, nicht die geringste Hülfe vom Bösen annehmen! aber diese Parabel wäre Jesu mißlungen und hätte als Geschichte mißverstanden werden müssen, da er selbst und der Satan keine Gleichnißfiguren sind. Und so scheint nur die mythische Deutung übrig zu bleiben, die hier die Versuchungen Israels in der Wüste auf den Messias übertragen findet, damit er sie besser als Israel bestehe, oder die Versuchungen des Berufslebens Jesu phantastisch zusammengefaßt findet, damit er sie im Voraus überwinde; aber auch für solch ein Mythengebilde läßt sich in der jüdischen Messiaserwartung oder in den treibenden Ideen der ersten Christengemeinde ein rechtes Motiv nicht entdecken. — Die Räthsel lösen sich, wenn wir der literärischen Herkunft der Erzählung nachgehen.

Bekanntlich hat Marcus eine kurze dunkle Geschichtsnotiz von vierzigtägiger Versuchung in der Wüste, inmitten von Thieren, unter Versorgung durch Engel. Bei Matthäus und Lucas aber erweitert sich diese räthselhafte Notiz durch einen dreifachen concreten Versuchungsact, der jedesmal in einem Gespräch zwischen Satan und Jesus verläuft. Diesen dreifachen Versuchungsact haben beide offenbar aus derselben Quelle; nur daß Lucas, weil er sich den Berg noch in der Wüste dachte, während dieselbe beim Betreten der Tempelzinne bereits verlassen schien, den zweiten und dritten Act umgestellt und damit die bei Matthäus vorliegende innere Steigerung bis zum Angebot der Weltherrschaft zerstört hat. Dagegen die allgemeine Notiz von dem vierzigtägigen Versuchtwerden in der Wüste müssen beide aus einer anderen Quelle haben als diese Gespräche, denn sie haben beides nur äußerlich und unbehülflich zu verbinden gewußt. Das vierzigtägige Fasten bei Matthäus führt schließlich zum Hungern, und daran erst knüpft die Versuchung an, so daß dieselbe also mit ihren drei Acten hinter die vierzig Tage fällt (ὕστερον v. 2), nicht in sie; ebenso bei Lucas, nur daß dieser nun ein zwiefaches Versuchtwerden behauptet, ein vierzigtägiges, wovon er aber nichts Näheres anzugeben weiß (v. 2), und ein näher zu beschreibendes, das aber

aus den vierzig Tagen herausfällt. Offenbar hat die eine Hauptquelle unsrer Synoptiker, das Urevangelium, eine kurze erzählende Notiz von der Versuchung gehabt, die nur eben den Wüstenaufenthalt nach der Taufe mit ein paar sagenhaften phantastischen Strichen zeichnete; dagegen existirte noch eine zweite ausführlichere Darstellung in Gesprächsform, und diese wird, da sie ihren Schwerpunkt in großen Jesusworten hat, in den Logia des Apostels Matthäus, in der apostolischen Spruchsammlung gestanden haben. Hat sie das aber, so ist ihre wirkliche Abkunft aus Jesu Munde nicht zu bezweifeln, und er selbst hätte dann, — was ja auch er allein konnte, — den Jüngern einmal auf gegebenen Anlaß über den Inhalt der Wüsteneinsamkeit, in die er sich nach seiner Taufe zurückgezogen hatte, Auskunft gegeben. Er hätte es gethan in demselben sinnbildlich veranschaulichenden Styl, in dem er auch sonst von Dingen der Geisterwelt zu seinen Jüngern als zu geistigen Kindern redet — „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn, — Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz und habe euch Macht gegeben zu treten auf Scorpione und Schlangen, — Simon, Simon, der Satan hat sich euch ausgebeten, euch zu sieben wie den Weizen" u. s. w.[1]) Wenn er im Styl dieser Worte, die niemand anders als bildlich auffaßt, seinen Jüngern über geistige Kämpfe, die er damals zu bestehen hatte, Rechenschaft gab, so mußte eine Erzählung entstehen wie diese, deren sinnbildlicher Charakter den ersten Hörern fühlbar werden mochte, während sie in zweiter, dritter Hand bereits für buchstäbliche Geschichte genommen worden ist. Was ist ihr Sinn?

Offenbar die Ablehnung eines falschen, sinnlichen Messiasideals. Das wird am handgreiflichsten in dem dritten Versuchungsact, dessen Inhalt das Angebot der Weltherrschaft um den Preis der Huldigung vor dem Fürsten dieser Welt ist. Das Ideal eines sofort sichtbaren Messiasreiches, eines Weltreiches, das von Zion aus alle Völker unter seinem Scepter vereinigte, stellt sich vor das Geistesauge des Neugesalbten; aber er sieht, daß es sich nur mit Hülfe des Argen, mit den Mitteln weltlicher Gewalt und List, nicht mit den allein göttlichen Mitteln des Geistes und der Wahrheit herstellen ließe, und so weist er es ab. Aber auch die beiden vorhergehenden Versuchungsacte gehören demselben falschen Ideal an: ein Messias, der mit eigen-

[1]) Joh. 1, 52; Luc. 10, 18; Luc. 22, 31.

mächtig aufgewendeten Wunderkräften die ihm entgegentretende äußere Noth, die von seinem Berufe ihm auferlegte Bedrängniß von sich fern hielte, dann durch ein kühnes von Gottes Hülfe gekröntes Wagniß, vielleicht die Erhebung der Fahne nationaler Unabhängigkeit, den Glauben des (im Vorhof des Tempels versammelt gedachten) Volkes mit Einem Schlage eroberte, ist die nothwendige Voraussetzung für die Herstellung jenes messianischen Weltreiches, von dem das Volk träumte.[1]) Von solchen anscheinend unschuldigen, ein-

---

[1]) Die Einwendungen, welche Weiß Bd. I, S. 318 f. gegen diese neuerdings von verschiedenen Seiten angenommene Deutung der drei Versuchungsacte erhebt, kann ich nicht treffend finden, und die von ihm vorgetragenen Correcturen derselben noch weniger. Die erste Versuchung soll sich beziehen auf die im Leben Jesu so oft vorkommende Lage, daß er helfen möchte, da es doch Gottes Wille nicht ist, daß er helfe. Aber es ist hier von der Noth Andrer gar keine Rede, sondern, wie deutlich dasteht, allein von der Selbsthülfe, die unter dem Bilde der Abhülfe eignen Hungers dargestellt ist. Die zweite Versuchung soll sich auf Gefahren beziehen, denen Jesus sich nicht entgegenstürzen dürfe, aber in keiner Weise auf ein Gewinnen des Volkes durch wunderbare Ueberwindung der Gefahr; denn von zuschauendem Volke sei keine Rede. Als ob das im Vorhof des Tempels zusammenkommende Israel sich nicht von selbst verstünde: ohne diese Voraussetzung könnte der waghalsige Sprung auch von einem Felsen in der Wüste geschehen. Vollends unverständlich ist die Bemerkung: „Sollte ihm wirklich nach dem Beifall einer Menge gelüstet haben, welche die Hoheit ihres Messias nach den Klaftern mißt, die er ohne Schaden zu nehmen herabspringen könnte?“ Diese Frage trifft die buchstäbliche Auslegung, der sinnbildlichen gegenüber hat sie keinen Sinn. Erst in der dritten Versuchung kommt nach Weiß das weltliche Messiasthum in Frage; aber dann fallen die drei Acte auseinander als beliebige Punkte im Messiasleben, die versucherisch werden konnten, neben anderen, die nicht erwähnt würden. Die innere Einheit und der innere Fortschritt der drei Acte, der bei Weiß verloren geht, bei der oben vorgetragenen Deutung aber besteht, scheint mir den Probierstein für jede Auslegung der Versuchungsgeschichte zu bilden. — Eine noch stärkere Verkehrung des Sinnes der Versuchungsgeschichte ist es, wenn Baldensperger (a. a. O. S. 167 f.) sie aus dem Gefühle Jesu herleitet, keine Wunder thun, also das von ihm in Aussicht genommene sichtbare Herrlichkeitsreich nicht herstellen zu können. Es liegt doch auf der Hand, daß die Versuchung vielmehr an die empfundene Wundermacht anknüpft und zum Mißbrauch derselben behufs Herstellung äußerer Weltherrschaft verlocken will. Nach Baldensperger ist das öffentliche Leben Jesu von leisen Zweifeln an seiner Messianität durchzogen um deßwillen, weil das Reich der Zeichen und Wunder immer nicht eintreten will, und Jesus hat sich über das Fernbleiben der Himmelszeichen getröstet mit den „Zeichen der Zeit“. Der wirkliche Jesus der Synoptiker dagegen hat die Himmelszeichen zwar dem unlauteren Unglauben verweigert, dem entgegenkommenden Glauben aber Zeichen und Wunder die Fülle gethan,

schmeichelnden Vorbedingungen aus hat also Jesus damals das Messiasideal, welches der Volks- und Zeitgeist ihm entgegenbrachte, Schritt für Schritt durchgeprüft, bis er zuletzt in der vollen Vergegenwärtigung des Zielpunktes und des zu diesem Zielpunkt erforderlichen Weges das mit einer göttlichen Gesinnung Unvereinbare darin durchschaute, mithin in dem so fordernden und rathenden Volks- und Zeitgeist den gottwidrigen Versucher, den Satan erkannte, den zu erkennen und abzuweisen für ihn eins und dasselbe war. So aufgefaßt, ergibt diese Darstellung einen nicht blos sinnigen und würdigen, sondern an dieser Stelle des Lebens Jesu geradezu unerläßlichen Inhalt, und bestätigt hiemit ihrerseits zugleich den anderen, allgemeinen Bestandtheil der Versuchungsgeschichte, die Notiz eines mit solchen Dingen beschäftigten Wüstenaufenthaltes Jesu zwischen Taufe und öffentlichem Auftreten; wenn auch die vierzig Fasttage, die umringenden Raubthiere und die bedienenden Engel der sinnbildlichen Einkleidung oder poetischen Fortbildung angehören werden. So erklärt sich, daß die politische Messiasidee, welche nicht nur die Masse des Volkes beherrschte, sondern auch den Frommen in Israel nach Luc. 1 keinesmegs fremd war,[1]) im öffentlichen Leben Jesu gleichwohl als etwas für ihn schlechthin Abgethanes erscheint. —

Die so sich enträthselnde und bewährende Versuchungsgeschichte ist nun von weittragender lebensgeschichtlichen Bedeutung. Also Jesus hat jene Volkserwartungen jetzt erst zu prüfen gehabt, und sie haben einen versucherischen Reiz auf ihn ausüben können: er hat mithin kein fertiges, ausgeprägtes Messiasideal, das diese Erwartungen von vornherein ausgeschlossen hätte. Und auch nachdem er dieselben zurückgewiesen hat, besitzt er ein solches fertige Ideal nicht, denn wie weist er sie zurück? Nicht durch Entgegenstellung positiver anderen Ziele und Wege, sondern lediglich durch die Entgegenhaltung negativer und allgemein-religiöser Grundsätze, durch die Erinnerung, daß er

und hat in diesen Zeichen und Wundern die Unterpfänder des erschienenen Gottesreiches erblickt (Matth. 11, 2 f.; 12, 28), während von leisen Zweifeln an seiner Messianität auch nicht die leiseste Spur bei ihm zu entdecken ist. Aber so groß ist die aprioristische Wunderscheu unserer angeblich vorurtheilsfreien modernen Wissenschaftlichkeit, daß sie lieber alle geschichtliche Kunde von Jesu auf den Kopf stellt und das Bewußtsein Jesu selbst mit unerfüllbaren, also schwärmerischen Erwartungen behaftet, als den Evangelien in dem, wovon sie von Anfang bis zu Ende voll sind, Glauben schenkt.

[1]) Vgl. Luc. 1, v. 32. 52 und 69—74.

sich Gotte anheimstellen, Gott nicht versuchen, Gotte allein dienen müsse, daß er also Wege, die dem widersprechen, nicht gehen dürfe. Hieraus folgt, daß der positive Gang, den er von nun an im öffentlichen Leben nimmt, ihm keineswegs von vornherein klar und ausgemacht vor der Seele gestanden haben kann, daß derselbe vielmehr ein an der führenden Hand seines Vaters zu machender Gang ins Dunkle war, der sich nur Schritt für Schritt vor seinen Füßen erhellte, — ein Gesichtspunkt, der behufs eines wahrhaft geschichtlichen Verständnisses des öffentlichen Lebens Jesu nicht genug beachtet werden kann. Da er demnach einen fertigen Plan für sein öffentliches Wirken nicht gehabt hat, und doch andererseits nicht schlechthin planlos in dasselbe hineingetreten sein kann, so stoßen wir hier auf ein weiteres zu lösende Räthsel seines messianischen Berufsbewußtseins.

Der älteren Betrachtung des Lebens Jesu lag es nahe, den göttlichen Plan zur Stiftung des Reiches der Erlösung, wie er hernach aus dem Verlauf der Dinge offenbar geworden ist, also den Rathschluß Gottes, seinen Sohn zum Heil der Welt in den Tod zu geben und aus seinem Blute eine Gemeinschaft seines verklärten Lebens, ein Reich des heiligen Geistes aufsprießen zu lassen, von vornherein als bewußten Plan auch in Jesu Seele hineinzudenken. Uns Neueren widerstrebt eine solche Vorstellung von vornherein. Ein Jesus, der nur öffentlich aufgetreten wäre um zu sterben, der alles was er in Israel gethan hätte, abgesehen von der Bildung seiner Apostel, gethan hätte mit dem vollen Bewußtsein der Vergeblichkeit, ja mit dem Bewußtsein, daß es vor der entscheidenden That seiner Selbstopferung gar nicht wirken könne, trägt uns von vornherein das Gepräge der Unnatur. Anstatt einer wirklichen Lebensentwickelung führte er eine von vornherein fertige tragische Rolle durch, und was er an metaphysischer Herrlichkeit als Allwissender zu gewinnen schiene, das verlöre er an ächt menschlicher, sittlicher Größe, wie sie allein im wirklichen erfahrenden Erlebniß, im Erlebniß immer neuer sittlichen Aufgaben bewährt werden kann. Aber es läßt sich jene doketische Vorstellung auch auf rein geschichtlichem Wege widerlegen. Unmöglich kann ein Gottesrathschluß, der dem Herrn noch in Gethsemane, auf der Schwelle der Erfüllung wieder fraglich werden konnte, für ihn der von vornherein feststehende Zielpunkt seiner messianischen Laufbahn gewesen sein. Wie ganz anders hätte auch von einem so gestalteten Bewußtsein aus dann seine Lehre aus-

fallen müssen, — vor allem als eine Erläuterung des Gottesrathes, durch seine Hingabe in den Tod das Heil der Welt zu begründen: während jetzt in seiner Lehre, auch soweit sie sich an die Jünger insonderheit richtet, alles andere eher hervortritt, bei den Synoptikern kaum zwei andeutende Worte über die Heilsbedeutung, seines Todes sich finden,[1]) und auch nachmals der apostolischen Gemeinde die Erkenntniß derselben unverkennbar erst sehr allmählich aufgegangen ist.[2]) Für eine unbefangene historische Betrachtung liegt es auf der Hand, daß Jesus den Gedanken seiner Todesbestimmung erst fassen konnte, als die Erfahrung eines unüberwindlichen Widerstreits zwischen dem, was er zu bringen hatte, und dem im Volke vorherrschenden Geiste sich ihm aufdrängte und so der unvermeidliche Bruch zwischen ihm und seinem Volke in Sicht trat. Und demgemäß berichten auch die drei ersten Evangelien mit einer Bestimmtheit, der eine sichere geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegen muß, daß er erst von einem verhältnißmäßig späten Zeitpunkt seines öffentlichen Lebens an, als in Galiläa die Volksgunst für ihn im Schwinden und der Volksglaube an seiner Messianität bereits irre geworden war, mit Eröffnungen über seinen Leidens- und Todesweg an seine Vertrauten begonnen habe.[3]) Man hat sich an dieser Sachlage irre machen lassen durch mancherlei Todesweissagungen, welche schon früher in den Evangelien vorkommen; als ob nicht gerade die Bestimmtheit, mit der diese Weissagung erst von dem Gespräch von Cäsarea Philippi Mth. 16, 13—20 datirt wird, die Irrthümlichkeit jener früheren Angaben bewiese. Es liegt namentlich in der Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung, schon die Anfänge des Lebens Jesu ins Licht der letzten Ergebnisse desselben zu rücken, und so hat der Evangelist in dunkle Täufer- und Jesusworte, die jedenfalls (und zum Theil noch nachweislich) ursprünglich etwas anderes besagten, den Gedanken des Messiastodes nachträglich

---

[1]) Matth. 20, 28; 26, 28. Rösgen, der natürlich der altherkömmlichen Auffassung folgt (a. a. O. S. 163 ff.), gibt sich viele Mühe, die meine zu bestreiten, aber die oben angeführten beiden durchschlagendsten Gründe für dieselbe berührt er mit keinem Wort.

[2]) In der ersten Hälfte der Apostelgeschichte findet sich eine Betrachtung des Todes Jesu als Heilsthatsache ebensowenig als im Jacobusbrief, und der Brief an die Hebräer begründet sie seinen Lesern als etwas Neues, das zu der ihnen noch fremden τελειότης im Christenthum gehöre. Vgl. Hebr. 6, 1 f.

[3]) Mc. 8, 31; Matth. 16, 21.

hineingedeutet.[1]) Nicht anders ist es dem ersten Evangelisten gegangen, wenn er 12, 40 die Rede Jesu vom „Zeichen des Jona", mit welcher nichts andres als das Auftreten des Jonas als Bußpredigers und Gerichtspropheten in Ninive gemeint sein konnte, auf den Tod und die Auferstehung Jesu bezogen und diese Deutung dem Herrn selbst in den Mund gelegt hat. Allerdings glaubwürdig und in der That einem früheren Zeitpunkt angehörig erscheint die Rede Mc. 2, 20 von einem „Hinweggenommenwerden des Bräutigams": aber zwischen einem Vorgefühl Jesu, daß er vor vollendetem Werke von den Seinen würde scheiden müssen, und der Erwartung eines gewaltsamen Todes, eines Verworfenwerdens von seinem Volke, wodurch gleichwohl sein Werk erst wahrhaft begründet werden solle, ist doch — worauf wir sogleich zurückkommen werden — ein erheblicher Unterschied.

Nach alledem kann kein Zweifel sein: das öffentliche Leben Jesu hat unter anderen Gestirnen begonnen, als unter der Erwartung des Kreuzestodes. Jesus hat gehofft, sein Volk als solches zu retten,[2]) was selbstverständlich nur möglich war, wenn es seinen Messias nicht verwarf und ans Kreuz schlug. Er hat gehofft, das Reich Gottes in Israel aufzurichten, dem es in erster Linie verheißen war, und hat als ausreichendes Mittel dazu das Wort, das Wort der frohen Botschaft betrachtet; wie hätte er sonst gegen seine Zeitgenossen in Israel hernach die Männer von Ninive, die Königin von Saba aufrufen und ihnen das Urtheil sprechen können, daß sie sich nicht auf die Predigt und Weisheitsrede dessen bekehrt, der mehr war als Jona und Salomo?[3])

Aber auch in dem vor der Enttäuschung dieser Hoffnungen und der ebendamit eintretenden Todesweissagung liegenden Zeitraum seines öffentlichen Lebens müssen wir zwei verschiedene Abschnitte unterscheiden. Wenn Jesus in der breiten, im hellsten Licht der Geschichte liegenden Mitte seines öffentlichen Lebens das Reich Gottes zugleich als gegenwärtiges und als noch künftiges betrachtet,

---

[1]) Joh. 1, 29; 2, 19—21; 3, 14. Auch die 6, 51 ff. zur Erläuterung des „Ich bin das Brod des Lebens" stattfindende Heranziehung eines Gedankens, dem Jesus in der Abendmahlseinsetzung Ausdruck gegeben hat, ist offenbare Verfrühung.

[2]) Vgl. Matth. 23, 37.

[3]) Vgl. Matth. 12, 41. 42.

— gegenwärtig wie ein Senfkorn und einen Sauerteig, noch künftig als einen weltüberschattenden Baum, als eine weltverklärende Herrlichkeitserscheinung, — und dazwischen eine Periode des Wachsthums, der Entfaltung setzt, in der er selber von seinem Werke hinweggenommen sein werde,[1]) so kann auch dies nicht die uranfängliche Anschauung gewesen sein, mit der er an seine Aufgabe, das Himmelreich in Israel herbeizuführen, herantrat. An seine Aufgabe herangetreten sein kann Jesus nur mit derjenigen Anschauung vom Kommen des Reiches Gottes, wie die Propheten sie ihm darboten, und die Propheten wissen nichts von einem zwiefachen Kommen des Reiches Gottes, einem in Verborgenheit und einem in Herrlichkeit, wissen ebendarum auch nichts von einem zwiefachen Kommen des Messias. Sie lassen das Reich Gottes eintreten mit einer einzigen plötzlichen Gottesthat, mit einem Weltgerichtstag, aus dessen Flammen das geläuterte Gold der triumphirenden Gemeinde hervorgeht, um gesondert von den Schlacken in seiner ganzen Herrlichkeit zu leuchten. Und nicht anders hat sichs auch, wie schon oben erinnert, der Täufer Johannes gedacht: der Messias mit der Wurfschaufel in der Hand, Spreu und Weizen sondernd, die Frommen taufend mit heiligem Geiste, die Gottlosen mit Feuer des Gerichts, und nur das war das Neue seiner Verkündigung, daß dieser Gerichtstag unmittelbar nah, aber dem Volke eine Frist der Buße zuvorgegönnt sei, damit es die Geistes- und nicht die Feuertaufe empfange. Das war der Sinn des „Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe", und diese Losung nimmt der beginnende Jesus wörtlich auf, zum Zeugniß, daß die Anschauung des Johannes auch sein eigener Ausgangspunkt ist. „Das Himmelreich ist nahe" — das heißt eben noch nicht, wie später die Losung wird, es ist da, sondern es heißt: es steht vor der Thür, und wenn Jesus nun ebenfalls wie Johannes das Volk auf dasselbe religiös-sittlich vorzubereiten unternimmt, so ist das freilich ein sehr anderer Weg als der von dem versuchenden Zeit- und Weltgeist ihm vorgeschlagene, es vor allen Dingen äußerlich herzustellen und dann von Außen her nach innen wirken zu lassen, aber die Idee einer rein innerlichen, nur religiös-sittlichen Verwirklichung des Gottesreiches liegt darin mit nichten. Eine solche abstract innerliche, spiritualistische Reichsidee, bei der nur die Welt

---

[1]) Mc. 4, 26 f.; 2, 20; Joh. 4, 37.

des Gemüthes und des aus ihm fließenden sittlichen Verhaltens für Gott in Anspruch genommen, die äußere Weltgestaltung aber mit allem ihrem tausendfachen Unrecht und Elend beim Alten gelassen würde, hat Jesus überhaupt niemals gehegt noch hegen können, — es wäre das für ihn eine Halbirung der Welt in ein geistiges Gottesreich und ein sinnliches Reich Satans gewesen, bei der kein gesunder Gottesglaube sich beruhigen konnte. Und da nun beide wesentlichen Seiten der Reichsidee, die geistliche und die leibhafte, in der Weissagung ungeschieden zusammenlagen, so hat auch erst die Erfahrung seines Berufslebens Jesum dahin führen können, zwischen beiden auch nur der Zeit nach zu unterscheiden. In der Anschauung vom „nahegekommenen", aber noch nicht erschienenen Reiche ist zwischen beiden noch nicht geschieden: das nahende Gottesreich ist eine Gestaltung der Dinge, in der Gott der allein und vollkommen maßgebende Weltregent wäre in inneren und in äußeren Dingen, und diese Gestaltung der Dinge wollte Jesus zwar nicht, wie die Versuchung ihm zugemuthet, eigenmächtig herbeiführen: wohl aber mußte er von vornherein erwarten, daß sie, wenn das Volk dazu hinreichend vorbereitet wäre, eintreten werde durch Gottesthaten, welche zu vollbringen der Vater ihn mit übernatürlichen Kräften ausgestattet habe und zur rechten Stunde anweisen werde.

Sonach sind in der Entwickelung des Berufsgedankens Jesu drei Stadien zu unterscheiden, deren Uebergänge jedoch naturgemäß fließende sind. Das erste hat zur Losung das „nahegekommene", in seiner Erscheinung vor der Thür stehende Reich. Nur im vierten Evangelium ist uns diese Erstlingszeit Jesu in klar gesonderter Weise dargestellt, in den Anfangsmittheilungen des Buches bis zur Gefangennehmung des Täufers, während bei den von der galiläischen Ueberlieferung abhängigen Synoptikern die Spuren derselben mit den Anfängen der zweiten, wesentlich galiläischen Periode vermischt sind. Aber in beiden Darstellungen sehen wir Jesum zunächst die Vorbereitungsarbeit des Täufers für das kommende Reich aufnehmen, nach den Synoptikern mit derselben Predigt beginnen wie der Täufer, nach Johannes auch die Bußtaufe hinzufügen, und so dem Täufer vollkommen Recht geben, wenn derselbe seinen eignen Beruf noch nicht als erfüllt ansieht und sich noch nicht unter die Reichsfahne des Messias stellt.[1]) Andererseits schreitet Jesus, ein gesalbter aber

[1]) Joh. 3, 22 f.

noch nicht auf seinen Thron erhöhter König, in ungebrochener Zuversicht und freudigem Siegeslauf seiner Herrlichkeitsstunde entgegen;[1]) er sammelt Freunde, offenbart sich im vertrauten Kreise, und nach kurzer Zwischenstufe in der Gemeinde Kapharnahum (Joh. 2, 12) tritt er in die „Stadt des großen Königs" und in die hier feiernde Volksgemeinde hinein, um in einer großen bedeutsamen Erstlingsthat, der Tempelreinigung, dem ganzen Israel zu sagen, wie es sein Heiligthum aus einem Kaufhaus, aus einer Mördergrube zu erneuern habe zum Hause Gottes, zum Bethaus für alle Völker, wenn ihm die Verheißung des Gottesreiches zu Gute kommen solle. Auf's treffendste vergleicht der dem Ziel sich nahe fühlende Täufer dies Erstlingsstadium Jesu mit dem Gang eines Bräutigams, der seiner Hochzeit entgegengeht.[2]) Aber schon hat Jesus erkannt, daß Israel nichts weniger ist als eine geschmückte Braut, und bald muß er hinzuerfahren, welcher Spielraum den Mächten der Finsterniß gegen das Kommen des Reiches vergönnt ist; — die von Gott zugelassene

[1]) Vgl. Joh. 2, 4.

[2]) Joh. 3, 29. D. Haupt bekennt (a. a. O. S. 382—385), sich mit dem Bilde einer Anfangsperiode Jesu, wie es oben skizzirt und in meinem zweiten Theile als „erster Siegeslauf" näher ausgeführt ist, nicht befreunden zu können. Er setzt als Erstlingsperiode Jesu diejenige, die bei mir erst die zweite, wesentlich galiläische ist, die Zeit, da er das Himmelreich und die von demselben erforderte Gerechtigkeit noch ohne In-die-Mitte-Stellen seiner Person gepredigt habe, und bezweifelt, daß Jesus sich zu Anfang ein andersartiges Bild von der Art und dem Zeitpunkt des Kommens des Gottesreiches gemacht habe als nachher wirklich geworden. Beweis dafür sei ihm die Versuchungsgeschichte: sie zeige, daß Jesus den Widerspruch, in den er sich mit den Erwartungen der Masse setzen mußte, von vornherein ins Auge gefaßt habe; also habe er auch nicht an eine schnelle Gewinnung des Volkes, an einen Siegeslauf, der zu rascher Vollendung führen werde, glauben können. Ich habe diesen wichtigen und zarten Punkt meiner Auffassung von neuem erwogen, und weiß das Vortheilhafte in der Position meines verehrten Kritikers und das Ungünstige in der meinigen sehr wohl zu würdigen: ich kann ihm dennoch nicht Recht geben. Was D. Haupt als das Charakteristische der Anfangszeit setzt, ist der leitende Gesichtspunkt der Bergpredigtperiode: ihr aber geht nach Joh. 1—4 eine Erstlingszeit voran, die ganz anders geartet und in der 2, 4 und 3, 14 der Gedanke an eine nahbevorstehende Stunde der Herrlichkeitsoffenbarung, der Erhöhung des Menschensohnes vor den Augen Israels ausdrücklich bezeugt ist. Aber auch von diesem allerdings anfechtbaren Zeugniß des vierten Evangeliums ganz abgesehen, fehlt in D. Haupts Vorstellung zwischen der Versuchungsgeschichte und dem Standpunkt der Bergpredigt ein nothwendiges Mittelglied. Hätte Jesus die nachmalige Erkenntniß von der Wachsthümlichkeit des Gottesreiches, von

Vergewaltigung des Täufers eröffnet den Ausblick in einen langwierigen, unabsehbaren Kampf und vertreibt ihn zunächst aus Judäa in die entlegene galiläische Grenzlandschaft. Andrerseits hat der Vater, ihm selber unerwartet, schon seither in ihm den Quell der Wunder, dieser Anzeichen des Gottesreiches, erschlossen,[1]) und auch die Aussaat seiner Worte keimt schon, — ein neues Leben regt sich in seinen Jüngern, regt sich selbst außerhalb Israels, in dem vorübergehend berührten Samaritervolk. Da wirds ihm klar, daß „die Stunde kommt und ist schon jetzt"; daß der Vater, indem er die Erscheinung des Reiches hinausschiebt, dasselbe schon jetzt kommen lassen will im Stillen und Verborgenen, in demüthiger Werdegestalt, und der große Gedanke seiner Gleichnisse, der die ganze mittlere Zeit seines Berufslebens beherrscht, der Gedanke der Wachsthümlichkeit des Reiches Gottes, der Senfkorns- und der Sauerteigsnatur desselben bricht in ihm durch.

Diese mittlere Zeit, wesentlich in Galiläa verlaufend, trägt von vornherein den Charakter des Neubeginns einer ungleich weiteraussehenden Arbeit. Die Formen der Täuferwirksamkeit werden abge-

der allmählichen Entwickelung desselben aus rein-geistlicher Aussaat schon von Anbeginn gehabt, so hätte ihn ja auf der Schwelle seines Lehramtes das Bild des sichtbar und fertig auf Erden hinzustellenden Herrlichkeitsreiches gar nicht beschäftigen, gar nicht in Versuchung führen können. Er verzichtet im Versuchungskampfe darauf, auf dieses Ziel eigenmächtig loszusteuern und das Reich von Außen nach Innen zu bauen: aber indem er sich ganz der noch verhüllten Führung seines himmlischen Vaters anvertraut und auf dem vom Täufer gewiesenen Wege von Innen nach Außen zu bauen beginnt, kann er dennoch hoffen, daß ihn der Vater rasch zum Ziele führen und daß aus der geistlichen Umwandlung des Volkes die sichtbare Ausgestaltung des Reiches unmittelbar hervorgehen werde. Und er mußte so hoffen, wenn er doch — als schriftgläubiger Israelit — nicht anders als mit dem von den Propheten gezeichneten Reichsbilde im Herzen an seine Aufgabe herantreten konnte. Daß Jesus sich zu Anfang ein andersartiges Bild über Art und Zeit des Kommens des Gottesreiches gemacht haben muß, als hernach wirklich geworden, das kann D. Haupt so bald nicht mehr bestreiten, als er Jesum nicht von vornherein mit der Kreuzesperspective auftreten läßt. Hat Jesus, wie es nach Matth. 23, 37 kein Zweifel sein kann, sein Volk auch zeitlich, national, zu retten gehofft, so konnte er das nur unter der Voraussetzung, daß dasselbe sich auf des Täufers und seine eigne Predigt bekehre, wie die Niniviten auf Jona's Predigt, sich bekehre in dieser bereits eingetretenen weltgeschichtlichen Entscheidungsstunde: bekehrte sich aber Israel, dann ging der Weg seines gesalbten Königs nicht an das Kreuz auf Golgatha, sondern auf den „Thron seines Vaters David" (Luc. 1, 32), wie die Propheten geweissagt.

[1]) Joh. 2, 1—11; Marc. 1, 21 f.

than, der Messias wird ein Rabbi in den Synagogen und ein Missionar unter Zöllnern und Sündern. Aus dem unverbrauchteren, naiveren Material des galiläischen Volkes schnitzt er sich in harter Arbeit die Werkzeuge einer Mission, die über seine eigne Gegenwart auf Erden hinausreichen muß, seine Apostel, und im Meisterverkehr mit ihnen entfaltet sich nun erst der ganze Reichthum seiner Lehre. In seiner Gemeinschaft mit den Jüngern, mit denen, „die Gottes Wort hören und bewahren", ist das Reich Gottes verwirklicht in der unscheinbarsten, demüthigsten Gestalt, die dennoch Unterpfand genug ist für die künftige Herrlichkeit; er ist der Bräutigam und sie sind die Hochzeitsleute um ihn her, jeden Tag von neuem ist ihnen der Gastmahlstisch des ewigen Lebens gedeckt. Und alles Volk, von den Obersten bis zu den Geringsten und Verlorenen, ist hinzugeladen, und wen die Worte des ewigen Lebens noch nicht anziehen, dem verkünden wenigstens die Werke, das Sehendwerden der Blinden und das Frohlocken der Lahmen, daß das Reich Gottes erschienen ist und daß wer Gewalt anwendet, es an sich reißen kann.[1]) Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Jesus die so entwickelte und vertiefte frohe Botschaft in diesen Tagen nicht blos durch Aussendung seiner Jünger über das ganze Land ausgebreitet, sondern auch persönlich ins Herz desselben, nach Jerusalem getragen (Joh. 5). Aber freilich, der Hunger und Durst, den der gedeckte Tisch Gottes zur Bedingung der Theilnahme hatte, fehlt hier wie dort. In Jerusalem regt sich gegen den Gottesboten, der alle pharisäische Gerechtigkeit schonungslos zerbrach, vielmehr ein dunkler Haß, und den Galiläern gefallen die sinnlichen Wunder ihres Propheten zwar überaus, aber seine Worte, welche Geist und Leben sind, dünken ihnen auf die Dauer eine harte Rede. Je mehr der innerliche, geistliche Charakter seines Reichsgedankens und Messiasthums heraustritt, um so unabwendbarer wird der Bruch mit der sinnlichen Erwartung des Volkes, und als erst die auf den Siedepunkt gekommene sinnliche Begeisterung ihm nach der Speisung der Fünftausend die messianische Königskrone angetragen und er sie abgewiesen hat, um auf ein innerliches und geistliches Heil zu verweisen, geht es auch in Galiläa mit seiner Sache abwärts und der Boden zerbricht ihm unter den Füßen.[2]) Wohl ehrt das Volk nach wie vor in ihm den wunderthätigen Propheten,

[1]) Vgl. Marc. 2, 19; Luc. 14, 16 f.; Matth. 11, 2 f. und 11, 12.
[2]) Joh. 6, 15—66; vgl. Matth. 11, 20 f.

aber der Messias ist er ihm nicht mehr, nur etwa dessen Vorläufer,[1]) während andrerseits der Gegensatz zwischen ihm und den Pharisäern sich zum völligen Bruche verschärft, und so sieht sich Jesus bereits im Sommer des zweiten Jahres zum Verlassen des Gaues Genezareth und zu einem einsamen Flüchtlingsleben außerhalb der galiläischen Grenzen genöthigt.[2]) In dieser Lage erndtet er in dem Bekenntniß des Petrus, daß er ihm trotz alledem der Messias sei, die erste reife Frucht seiner Lebensarbeit, aber zugleich wird ihm klar, daß diese Lebensarbeit erst durch den Tod hindurch zu großen und weltüberwindenden Erfolgen gedeihen werde.[3])

Wenn nach dem Scheitern seines galiläischen Werkes ihm nur noch übrig bleibt, nach dem Herd des geistigen Widerstandes gegen dasselbe, nach Jerusalem sich zurückzuwenden und dort sein Ringen um das Herz Israels zur Entscheidung zu bringen, so ist der Gang nach Jerusalem, dieser Mördergrube der Propheten, schon nach menschlichem Ermessen der sichere Gang in den Tod. Aber in der tragischen Wendung seines Geschickes erkennt er zugleich den Rathschluß seines Vaters, ihn sterbend den Sieg erringen zu lassen, der ihm im Leben versagt geblieben: wenn er sich mit der Bluttaufe wird haben taufen lassen, dann wird das Feuer entbrennen, das er zu entzünden gekommen; wenn das Weizenkorn in die Erde gefallen und erstorben sein wird, dann wird es viele Frucht bringen.[4]) So verlegt sich nun der Schwerpunkt seiner Gedanken ins Jenseits seines Todes, und das Bild seiner glorreichen, welterobernden und weltrichterlichen Wiederkehr in die ihn ausstoßende Welt steigt in ihm auf.[5]) In ihm finden die letzten Verheißungen des Reiches, die Hoffnungen ewiger Herrlichkeit ihre Unterkunft, aber zugleich auch die nächsten und dringendsten: jenseits seines Todes wird sein Reich, das bis dahin nur als arme kleine Heerde ins Leben getreten, kommen in Kraft und sich aufbauen als Gemeinde, und wenn Israel im Ganzen es verworfen hat, so wird es statt dessen die Fülle der Heiden umfassen und Israel an seiner Verwerfung des Messias untergehn. So arbeitet nun der Gedanke der Reichsverwirklichung, wie wir ihn heute verstehen und erleben, sich heraus, der Gedanke eines welt-

[1]) Matth. 16, 14.
[2]) Marc. 7, 1—23. 24 f., 31 f.
[3]) Matth. 16, 13 f.
[4]) Luc. 12, 49—50; Joh. 12, 24.
[5]) Matth. 16, 20 f., 27 f.

und kirchengeschichtlichen Processes, der in Ihm, dem durch den Tod in Gott vollendeten Haupt der Gemeinde, sein treibendes Princip und zugleich die Bürgschaft seiner letzten Vollendung hat, eines Processes, der mit ebendem endet, womit er nach Johannes dem Täufer anfangen sollte, — mit Weltgericht und Weltverklärung als dem reifen Erndteabschluß jenes Wachsthums, das Jesus durch die Aussaat seines Erdenlebens und Opfertodes gestiftet hat.[1])

So ist es eine und dieselbe messianische Idee, die ihn von Anfang bis zu Ende leitet; aber an der Hand der Erfahrung, die seinem unbedingten Kindesgehorsam der Quell immer neuer Offenbarung wird, enthüllt ihm diese Idee die Bedingungen ihrer Verwirklichung in ächt menschlicher Allmählichkeit der Erkenntniß von Stufe zu Stufe, bis alle Schleier, mit denen das Stückwerk alttestamentlicher Prophetie von Anfang seinen Blick noch umflort, vor seinem brechenden Auge zerreißen. Und so ist noch im Berufsleben Jesu — was man so vielfach und so lange verkannt hat — innere Bewegung, wahrhaftiges Erlebniß, nicht abreißender Kampf, aber auch in der Kette von Selbstverleugnungen, welche ihm in seinem höchsten Lebensgedanken auferlegt waren, ein „Gehorsamlernen", eine sittliche Größe, an die kein fertiges übermenschliches Vorauswissen heranreichen würde. —

Eine gewisse Probe auf die vorstehend entwickelte Auffassung des Berufsbewußtseins Jesu macht die Untersuchung des räthselhaften Namens, den sich Jesus in seinem Berufsleben gibt, des Namens „Menschensohn". Daher wir dieses Kapitel mit der Erörterung desselben beschließen.

Der Name „des Menschen Sohn" kommt in unseren Evangelien — die Parallelstellen ungerechnet, — über fünfzigmal vor, und

---

[1]) So verlegt sich für Jesus allerdings die volle Herstellung seines Reiches erst ins Jenseits seines Todes, und der Tod selbst wird ihm zur Vorbedingung derselben. Aber nicht so, wie Baldensperger (a. a. O. S. 183—189) diese Fortentwickelung des Selbstbewußtseins Jesu sich vorstellt. Nach ihm bleibt Jesus wegen seines Unvermögens das Herrlichkeitsreich herzustellen während der größeren Hälfte seines öffentlichen Lebens in einer Unsicherheit darüber, ob er auch wirklich der Messias sei, und sucht (trotz Gethsemane!) den Tod, weil ihm erst jenseits desselben das Phantasiebild seiner Parusie die Wahrhaltung seines Messiasthums verspricht. So wird Jesus, da jenes Phantasiebild sich ja nie realisirt, zu einem sittlich-verwirrten Schwärmer, denn dieses Provociren seines Todes mittelst einer Königsproclamation ohne nachfolgende königliche Machtentfaltung ist ebenso unverständig als sittlich bedenklich.

zwar, einen einzigen Fall ausgenommen, in welchem das Volk sich fragend auf denselben bezieht, nur in Jesu eigenem Munde; auch in den Sprachgebrauch der apostolischen Kirche ist er nicht übergegangen.[1]) Sein sprachlicher Sinn ist nicht zweifelhaft noch streitig; er bedeutet einfach und nur etwa mit dem Anflug poetischer Ausdrucksweise: „Mensch, Menschenkind". Aber unmöglich kann Jesus damit nur dies seinen Zeitgenossen nie Fragliche haben ausdrücken wollen, daß er ein Mensch sei; die bloße Umschreibung des „Ich", die man darin hat finden wollen, wäre gesucht und abgeschmackt; auch würde sie mindestens die Hinzufügung eines hinweisenden Pronomens (— „dieser Menschensohn", —) erfordern. So ist es klar, daß Jesus da, wo er statt des einfachen Ich, das er keineswegs vermeidet, „des Menschen Sohn" sagt, diesem seinem Ich eine nähere, kennzeichnende Bestimmung geben will. Aber so einig die Neueren hierüber im Allgemeinen sind, so weit gehen immer noch die Ansichten darüber auseinander, worin jene nähere Kennzeichnung bestehe.

Baur meinte, Jesus wolle sich durch jene Selbstbezeichnung als das arme demüthige Menschenkind bezeichnen, das nihil humani a se alienum putat. Diese Ansicht konnte sich unter allen betreffenden Stellen genau auf eine einzige mit einigem Schein berufen, auf das Wort „Des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege"[2]): in nicht wenigen andern wird vom Menschensohn vielmehr Hoheit und Herrlichkeit ausgesagt; — „Des Menschen Sohn wird kommen in des Himmels Wolken, in der Herrlichkeit seines Vaters, hat Macht Sünden zu vergeben, ist ein Herr auch des Sabbaths u. s. w."[3]) — Umgekehrt behaupteten einige Freunde orthodoxer Dogmatik, Jesus wolle damit andeuten, daß er eigentlich und ursprünglich kein Mensch sei, sondern ein höheres Wesen. Aber diese Behauptung ist nicht blos von aller Exegese verlassen, sondern auch von aller Logik: wer einen Namen, der einer Mehrzahl gemeinsam ist, für sich insonderheit in Anspruch nimmt, will damit nimmermehr sagen, daß er das, was derselbe aussagt, eigentlich nicht sei; viel eher, daß er ebendies im besonderen, emphatischen Sinne sei. — Und so hatten vielmehr diejenigen die Logik der Sprache für sich, welche wie Schleiermacher

[1]) Die einzigen Spuren nachmaliger Anwendung: Ap.-Gesch. 7, 55; Hebr. 2, 6; Apok. 1, 13; 14, 14.

[2]) Matth. 8, 20.

[3]) Matth. 24, 30; 16, 27; Mc. 2, 10 und 28.

und Neander in dem „Menschensohne" den Menschen kategochen, den urbildlichen Menschen, den paulinischen „anderen, geistlichen oder himmlischen Adam" fanden. Doch hat diese Erklärung wider sich, daß nur wenige Stellen sie positiv begünstigen,[1]) und daß der entsprechende alttestamentliche Ausdruck nicht das Wort adam anwendet, sondern das Wort enosch, enasch, welches den Nebenbegriff der creatürlichen Schwäche hat. — Am verbreitetsten ist die altgewohnte Ansicht, Jesus deute mit jenem Namen seine „menschliche Natur" an, ebenso wie mit dem Namen „Gottessohn" die göttliche: aber so wohl das zu dem überlieferten Dogma paßt, so wenig Halt hat es in der Schrift. Ganz abgesehen davon, daß die Schrift die altkirchliche Zweinaturenlehre überhaupt nicht kennt: — Jesus nennt sich den „Gottessohn" auch da, wo er seine menschliche Abhängigkeit und Beschränkung hervorheben will,[2]) und er nennt sich den „Menschensohn", wie schon angeführt, auch da, wo es sich um seine göttliche Hoheit und Herrlichkeit handelt; er bezeichnet eben mit beiden Namen nicht je eine Seite seines Wesens, sondern seine ganze ununterschiedene Person. Ein Unterschied ist allerdings zwischen der Anwendung beider Selbstbezeichnungen, und derselbe führt uns auf die gesuchte Spur. Als den Gottessohn (oder den „Sohn" schlechthin, was in der Wechselbeziehung mit dem „Vater" nur abgekürzter Ausdruck derselben Idee ist) liebt es Jesus — wie schon oben dargelegt — sich da zu bezeichnen, wo es sich um sein persönliches Verhältniß zu Gott handelt[3]): dagegen als „des Menschen Sohn" bezeichnet er sich überall im Zusammenhang mit einem Recht oder Thun oder Leiden, das aus seinem messianischen Berufe fließt, also in seinem Berufsverhältniß zur Welt. Wir dürfen uns hiefür einfach auf sämmtliche betreffenden Stellen berufen, aber am merkwürdigsten tritt dies Verhältniß beider Begriffe heraus bei der Verantwortung Jesu vorm hohen Rath. Der Hohepriester stellt ihm die Messiasfrage in der in Israel auf Grund von Ps. 2, 7 gangbaren Ausdrucksweise — „Bist du der Sohn Gottes?";[4]) Jesus bejaht sie zwar, aber vertauscht höchst bezeichnend den Namen Gottes-

[1]) Etwa Marc. 2, 27 und 28; Joh. 5, 27.

[2]) z. B. Marc. 13, 32 („Zeit und Stunde weiß auch der Sohn nicht"), Joh. 5, 19.

[3]) Vgl. besonders Matth. 11, 27 und die zahlreichen johanneischen Stellen.

[4]) Marc. 14, 61—62; Matth. 26, 63—64.

sohn sofort mit dem des „Menschensohnes“: „Aber ich sage euch, von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen auf des Himmels Wolken.“ [1]) Also „des Menschen Sohn“ ist der eigenthümliche von ihm selbst gewählte Ausdruck seiner Messianität. Aber wie kommt dieser Name zu dieser Deutung; wie kommt Jesus dazu, sich gerade in dieser einzigartigen Stellung mit einem so allgemeindeutigen Namen zu nennen?

Leicht erräth sich, daß eine Anspielung auf Alttestamentliches, Prophetisches hier zu Grunde liegen und die eigenthümliche Prägung des Ausdruckes dargeboten oder ermöglicht haben wird. Von allen alttestamentlichen Stellen aber, in denen derselbe vorkommt (— er ist besonders häufig bei dem Propheten Hesekiel, der in der Regel von Gott „du Menschensohn“ angeredet wird —) hat nur Eine mit der messianischen Idee zu schaffen, die Stelle Dan. 7, 13. In einem Nachtgesicht schaut der Verfasser dieser in der Drangsalszeit unter Antiochus Epiphanes entstandenen alttestamentlichen Apokalypse zunächst vier gewaltige Raubthiere nacheinander aus der Meerestiefe aufsteigend und ihre furchtbare Macht ausübend; dann aber erscheint „in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn“, und wird hingetragen zu dem „Alten der Tage“, d. h. dem Ewigen, der ihn belehnt mit Macht und Herrlichkeit, mit einem Reiche, das kein Ende hat. In der im selben Kapitel folgenden Auslegung werden die vier Raubthiere gedeutet auf die vier großen Weltreiche, die (vom assyrischen an bis herab auf das macedonisch-seleucidische) in Asien nacheinander geherrscht und das Volk Gottes unterdrückt haben; danach aber soll das Reich den „Heiligen des Höchsten“ zufallen. Der „Wie eines Menschen Sohn“ ist also jedenfalls der sinnbildliche Vertreter des Gottesreiches, das in der Weltherrschaft auf die großen Weltreiche folgen soll, des messianischen Reiches. Daß nun Jesus aus dieser Stelle seine Selbstbezeichnung entnommen, ist von

---

[1]) Es ist ein Unterschied zwischen dem volksthümlichen Gebrauch von „Gottessohn“ und Jesu eignem. Dem Volke ist „Gottessohn“ der aus Ps. 2, 7 ausgeprägte höchste Messiastitel, und daher wird Jesu der Name in diesem Sinne verschiedentlich von Andern entgegengebracht: vgl. Matth. 14, 33; 16, 16; Joh. 1, 50 und 11, 27. Ihm selbst drückt der Name — bereits ehe er sich als Messias weiß — vielmehr das persönliche Verhältniß aus, in welchem er Gott seinen Vater nennt (Luc. 2, 49), und erst auf diesen persönlichen Sinn baut sich ihm der amtliche, messianische auf (Marc. 1, 11), der ihm aber immer nur Nebenbedeutung desselben bleibt.

den meisten Neueren anerkannt und kann in der That keinem Zweifel unterliegen. Nicht nur, daß er auf dieselbe in Aussprüchen, in denen er sich des Menschen Sohn nennt, ausdrücklich anspielt, — „Sie werden sehen den Menschensohn kommend auf des Himmels Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit“[1] — es ist ja sein eigenstes Bewußtsein, das hier sich wiederfinden mußte; es ist ja sein Grundgedanke und Lieblingsbegriff, das Himmelreich, das Reich Gottes, welcher hier deutlicher und wörtlicher als sonst im ganzen Alten Testament ihm entgegentritt. Er ist der Bringer, der Träger dieses vom Himmel stammenden, von Gott ausgehenden ewigen Reiches der Heiligen: also muß er sich in dem danielischen Menschenbilde in des Himmels Wolken wiedererkennen, und die Ausprägung des sinnbildlich-schwebenden „wie eines Menschensohn“ zu dem bestimmteren, persönlicheren „des Menschen Sohn“ — eine Ausprägung, die übrigens auch in der jüdischen Apokalyptik stattgefunden hat —[2] spricht es aus, daß das prophetisch-dichterische Bild in Ihm Thatsache und Wahrheit geworden.

Und nicht nur das Daß seiner Messianität, — auch das Wie derselben, so wie es nach bestandenem Versuchungskampfe vor seiner Seele stand, mußte Jesus hier geweissagt finden. Höchst sinnvoll hatte der Prophet den aus der Meerestiefe stammenden Raubthieren als Sinnbildern der Weltmonarchieen das auf Himmelswolken fahrende Menschenbild als Symbol des Gottesreiches gegenübergestellt. Die Natur der Weltreiche ist unmenschlich, dämonisch, brutal; was sie ausrichten, beruht auf roher physischer Kraft und Gewalt. Dem Raubthiere gegenüber ist das Menschenkind das physisch schwache, anscheinend ohnmächtige Wesen, aber dennoch hoch erhaben und weit überlegen durch Gottverwandtschaft und Gottgemeinschaft, durch himmlische Abkunft und Ausstattung. So stand Jesus als Träger des Reiches Gottes den ungeheuren Weltmächten gegenüber, äußerlich schwach und ohnmächtig, und er sollte nicht ihre Kräfte, ihre Machtmittel haben, sein Reich sollte in keiner Weise ein Reich von dieser Welt sein: seine Waffen waren geistlich, seine Macht himm-

[1] Matth. 24, 30. Vgl. auch 25, 31; 26, 64; 16, 27.

[2] Auch im Buche Henoch ist — in unverkennbarem Anschluß an die Danielstelle — aus dem „wie eines Menschen Sohn“ der Menschensohn d. h. der persönliche Messias geworden. Freilich ist zweifelhaft, ob die betreffenden Bestandtheile des Buches bereits vorchristlichen Datums sind.

lisch, sein Reich wie seine Herkunft aus Gott. Wenn man darüber gestritten hat, ob der „Menschensohn" den Messias in seiner Schwachheit, Niedrigkeit, Leidentlichkeit bedeute oder in seiner Macht und Herrlichkeit, — hienach ist beides wahr, aber jedes nur im Zusammenhang mit dem andern; das tiefsinnige Symbol hat beides in einer Weise mit einander verwoben, die dem Geistestact Jesu unmöglich entgehen konnte, und die sein Gefühl aufs innigste ansprechen mußte. Auch der Gegensatz von Menschheit und Gottheit, über den man in der Auslegung des Namens gestritten hat, löst recht verstanden sich in Einheit auf. Gewiß, der Name „Menschensohn" hat im Geiste Jesu nie seine Grundbedeutung verlieren können, so daß er je aufgehört hätte, sich wesentlich als Mensch zu wissen und zu fühlen, — aber er hat sich gewußt und gefühlt als den „Menschen in des Himmels Wolken", angethan mit göttlicher Macht und Herrlichkeit, als den himmlischen, urbildlichen Menschen, der Gottes wahrhaftiges Ebenbild und ebendarum auch der erwählte Träger aller seiner Vollmachten und Reichsgüter ist, als den gottmenschlichen Träger eines gottmenschlichen Reiches, einer göttlich-humanen Weltgestaltung, welche die brutal-menschliche ablösen sollte. Wenn Jesus des Menschen Sohn einen Herrn über den Sabbath nennt, weil der Sabbath um des Menschen willen dasei; wenn er sich alles Gericht vom Vater übergeben weiß, weil Er des Menschen Sohn sei, so spricht das allerdings dafür, daß auch diese Schwingungen der danielischen Idee mit Bewußtsein durch seine Seele gegangen sind.[1])

Aber wichtiger ist es für uns, darauf zu achten, wie eigenthümlich frei und zugleich zurückhaltend die Stellung ist, in welche das Ergreifen dieser Idee Jesum gegenüber der messianischen Volks-

[1]) Mit obiger Entwicklung des Begriffs „Menschensohn" ergänze und berichtige ich die in meiner „Christologie des N. T." gegebene Erklärung, die mir nicht auf die Dauer genügt hat und treffe dabei mit der inzwischen erschienenen neuesten Erörterung des Problems (von Usteri, Zürich 1886) vielfach zusammen. Die Erklärung von Weiß (a. a. O. I, S. 451), Jesus habe mit jener Selbstbezeichnung sagen wollen, „daß er der Einzigartige unter den Menschenkindern sei, dessen Einzigartigkeit für seine Zuhörer keiner Erläuterung bedürfe," ist mir nicht recht klar geworden. Wenn doch „niemand den Sohn kannte, denn nur der Vater", so bedurfte die Einzigkeit des Menschensohnes für die Zuhörer Jesu recht sehr der Erläuterung. Und wieso soll die Ueberflüssigkeit einer solchen in dem Ausdruck als solchem liegen? Dagegen gibt W. über die Motive der Wahl jenes Namens (a. a. O. S. 449 ff.) gute und treffende Bemerkungen.

erwartung versetzte. „Menschensohn" war, wie unsere Evangelien deutlich zeigen, keine von den volksthümlichen Messiasbezeichnungen, wozu auch der Ausdruck bei seiner Vieldeutigkeit wenig geeignet war. Ja die Danielstelle enthält aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einmal die Vorstellung eines persönlichen Messias. Die Auslegung des Nachtgesichtes in Dan. 7 redet von keiner Einzelperson, sondern lediglich von „den Heiligen des Höchsten", also von dem auserwählten Volke oder von dessen jehovahtreuen Gliedern, und so ist der „Wie eines Menschen Sohn" ohne Zweifel nur das Symbol des Gottesvolkes, dem zuletzt das Erdreich zufallen soll, — ein Gegenstück zu dem „Gottesknecht" im zweiten Theil des Buches Jesajah. Das hinderte natürlich nicht, wie auch das Henochbuch und das vierte Buch Esra beweisen, den Ausdruck auf einen persönlichen Messias auszulegen oder anzuwenden, wenn man an einen solchen glaubte; aber es hinderte allerdings, denjenigen, welcher diesen Namen und keinen andern für sich in Anspruch nahm, ohne Weiteres unter den Gesichtspunkt der gangbaren persönlichen Messiasidee zu stellen. Und das ist's offenbar, was Jesus gewollt hat und was ihn das Ergebniß seiner Versuchungskämpfe in der Wüste wollen hieß. Indem er diesen Namen ergriff, nicht den des Davidssohnes oder des Gottessohnes im Sinne des Volkes, oder geradezu den des „Gesalbten", des Messias, — wiewohl alle diese Namen für ihn ihre Wahrheit hatten, — ließ er sein Verhältniß zu der im Volke lebenden Messiaserwartung vorläufig dahingestellt. Nicht als hätte er, wie man es wohl angesehen hat, den Leuten sein Messiasthum als ein zu rathendes Räthsel aufgeben wollen, — ein solches Räthsel hätte ja sein Ende gehabt, sobald sich einer das Herz gefaßt hätte, ihn zu fragen, in welchem Sinne er denn so oft von sich selbst unter dem Namen des Menschensohnes rede, und Jesus wäre dann nicht anders daran gewesen, als wenn er von Anfang den Messiastitel offen angenommen hätte. Sondern Jesus macht offenbar von dem schwankenden und schwebenden Zustand, in welchem die messianische Idee sich befand, und welcher selbst die Erwartung eines messianischen Reiches ohne menschlichen messianischen König gestattete, Gebrauch, indem er sich sachlich zu jener Idee bekennt, ein formelles Bekenntniß dagegen vorerst vermeidet. Er mußte das, wenn er entschlossen war, die politischen Hoffnungen, welche das Volk vor allem an den Namen „Messias" anknüpfte, unter allen Umständen nicht zu erfüllen. Nicht als hätte er die Wahrheit des Messiasnamens verleugnen

wollen um der leidenschaftlichen und verderblichen Irrthümer willen, welche sich an denselben geheftet; aber so, wie er aus der Einsamkeit der Wüste hervorging und die Bahn seiner Berufsausübung betrat, sah er klar, daß er der Messias Israels nur sein könne, indem er dessen Messiasidee umbildete, reinigte und verklärte, und sich zum Messiasnamen nur bekennen dürfe in dem Maße, als diese Umbildung ihm gelänge. Und dazu bot die Wahl des Menschensohn-namens, wie sie seinem innersten Bewußtsein entsprach, zugleich die praktische Handhabe. Sie sagte dem Volke oder doch den Nachdenkenden im Volke: Ich bin der Bringer, der Träger des Reiches Gottes. Nehmt mich als solchen auf ohne weiteren Titel, ohne eine andere Erwartung an meine Person zu knüpfen als die höchste, die des Einen Nothwendigen; alles Andere wird sich finden.[1]) —

---

[1]) Aus den obigen Ausführungen erledigen sich die Schwierigkeiten, welche das formelle Verhalten Jesu zu der Frage, ob er der „Messias" sei, oberflächlich angesehen erwecken kann. Dasselbe wird namentlich in der Darstellung des vierten Evangeliums beanstandet. Nach D. Wendt, dem Holtzmann (Gött. Gel. Anz. 1886, 21) zustimmt, wären in diesem Punkte die Berichte des Marcus und des Johannes, „nur so in Einklang zu bringen, daß man einerseits das Ereigniß des Jüngerbekenntnisses Marc. 8 ganz der Bedeutung entkleidete, welche es nach der Marcusdarstellung habe, und daß man andererseits Jesu eine große Principlosigkeit bei seiner messianischen Selbstbezeugung zumuthete". Ich kann den hier vorausgesetzten Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern nicht gewahren. Johannes läßt 6, 69 die epochemachende Bedeutung des Petrusbekenntnisses ebenso scharf erkennen als Marcus (oder vielmehr der diesen hier sehr wesentlich ergänzende Matthäus), und ebenso wird durch die Scene Joh. 10, 24 f. die synoptische Darstellung, nach welcher Jesus bis gegen Ende seiner Laufbahn mit einer öffentlichen, unumwundenen Messiaserklärung zurückgehalten hat, ausdrücklich bestätigt. Mit dieser Zurückhaltung streitet auch nicht, daß Jesus Joh. 4, 26 außerhalb Israels, gegenüber dem Kinde eines Volkes, dem der Messias kein politischer Befreier, sondern ein Lehrer und Bekehrer war, sich als solchen einmal bekennt, oder daß er Joh. 1 die kindlichen Messiashuldigungen seiner ersten vom Täufer kommenden Jünger nicht zurückweist; — wie hätte er sie wahrhaftiger Weise zurückweisen können? Die Bedeutung des Petrusbekenntnisses Mc. 8, Matth. 16 würde durch diese Darstellung Joh. 1 doch nur dann beeinträchtigt, wenn ein Messiasglaube auf die Autorität von „Fleisch und Blut" (d. h. eines Menschen, des Täufers), und ein Messiasglaube aus „Offenbarung des himmlischen Vaters" gleichwerthig wären. Daß aber Jesus von den empfänglichen Kreisen seines Volkes gerade von Anbeginn mit Messiasgedanken empfangen worden ist, wie Johannes das darstellt, das hat sowohl die allgemeine geschichtliche Situation als das Zeugniß auch der Synoptiker durchaus für sich. Nachdem der Täufer die messianische

Erwartnng aufs höchste gespannt und von dem „Stärkeren, der nach ihm kommen werde" ausdrücklich geredet hatte, war es ganz unmöglich, daß dieser Größere, als er nun mit der Macht seiner Persönlichkeit und seiner Wunder auftrat, nicht von Hunderten als der künftige — nur im Prophetenmantel noch verhüllte — Messiaskönig angesehen worden wäre. Die zudringlichen Messiasproclamationen der Besessenen können nur ausschwatzen, was viele im Stillen dachten, und das „Du Herr Davidssohn" im Munde der Cananiterin und des Blinden von Jericho begreift sich nur als Nachhall einer bis zu diesen gedrungenen Volksmeinung in Israel. Nun aber findet Jesus diese Volkserwartung, ohne ihr positiv zu widersprechen, was er um der Wahrheit willen nicht konnte, doch vielmehr zu dämpfen als zu bestätigen, weil sie auf einer fleischlichen Messiasidee beruht, er aber nur eine geistliche annehmen kann; und daß ihm — nachdem in Folge dieses dämpfenden Verhaltens die Menge in Galiläa an seiner Messianität irregeworden — Petrus diese *geistliche* Idee entgegenbringt, das ist die epochemachende Bedeutung der Scene Mc. 8, 27 f., Matth. 16, 13 f. Daß Jesus in der schwierigen Lage, in der er sich so zwischen dem Wunsche als Messias erkannt zu werden und der Nöthigung diesen Titel dennoch abzuwehren befand, sich keiner „Principlosigkeit" schuldig macht, auch nicht wenn man sich sein Verhalten aus beiderlei Quellen zusammensetzt, das — hoffe ich — wird mein darstellender Theil zu voller Anschauung bringen. — Allerdings können nach dem Vorgesagten die Volksurtheile Matth. 16, 14 nur im Sinne einer eingetretenen *Herabstimmung* der galiläischen Volksmeinung von Jesu verstanden werden, und das findet Holtzmann a. a. O. unmöglich, denn „wenn er für das Volk einmal kein Messias mehr war, so konnte er fernerhin nur noch Eins sein, ein Pseudomessias, ein religiöser Verbrecher und Gotteslästerer". Wirklich? Ich denke, Jesu öffentliche Stellung war nach allen historischen Zeugnissen nicht die eines Prätendenten, sondern genau so, wie das Wort Luc. 24, 19. 21 sie kennzeichnet: „ein *Prophet*, mächtig von That und Wort, vor Gott und allem Volk; wir aber *hofften*, er *werde* Israel erlösen." Erfüllte sich die letztere (messianische) Hoffnung nicht, so blieb er immer der gewaltige Prophet, der wiedergekehrte Elias oder Jeremias, der dem messianischen Reiche Bahn brechen konnte. Und so sehr Jesu beharrliches Nichterfüllen der messianischen Erwartung, sein andauernd blos prophetisches Wirken jene auf ihn gesetzte größere Hoffnung zeitweise dämpfen mochte, — es lag in der Natur der Sache, daß er durch seine Worte und Thaten, durch seine ganze wunderbare Persönlichkeit dieselbe doch immer wieder von neuem hervorrief, — ganz so, wie sowohl die Synoptiker als Johannes es uns beschreiben. — *Baldensperger* a. a. O. erkennt an, daß Jesus die längste Zeit seines öffentlichen Lebens sich als Messias nicht öffentlich erklärt, vielmehr den Versuchen Anderer, ihn dafür zu erklären, gewehrt habe; aber er führt das nicht blos auf den politisch-revolutionären Klang zurück, den der Messiasname im Volke gehabt, sondern auf geheime Zweifel, die Jesus selbst an seiner *Messianität* gehegt und erst angesichts des Todesweges mittelst seiner Parusiehoffnung überwunden habe. Das steht und fällt mit B.'s allgemeiner Auffassung des Lebens Jesu, die wir oben im Vorwort gewürdigt haben. Wenn nun B. gleichwohl die Selbstbezeichnung als Menschensohn für einfache und unverhüllte Messiasbezeichnung nimmt, den Gebrauch derselben auf die Zeit von

Cäsarea Philippi an beschränkt und frühere Sprüche, in denen sie vorkommt, für „erratische Blöcke" erklärt, so liegt das Gewaltsame dieser Annahme auf der Hand. Die Selbstbezeichnung als Menschensohn kommt sowohl im Marcusevangelium wie in den der Spruchsammlung entstammenden Theilen des Matthäus und Lucas von Anbeginn des öffentlichen Lebens und vielfach in Sprüchen vor, die gewiß nicht erst der Schlußzeit desselben angehören. Daß sie aber nicht einfache und unverhüllte Messiasbezeichnung sein kann, geht schon aus Mth. 16, 13 hervor, wo Jesus seine Jünger fragt, für wen die Leute „des Menschen Sohn" halten, sowie aus der Danielstelle selbst, in welcher der „Wie eines Menschen Sohn" gar nicht der persönliche Messias ist; noch schlagender aber aus der Zeit von Cäsarea Philippi an. Denn nach der dortigen Messiaseröffnung verbietet Jesus seinen Jüngern, ihn als den „Messias" zu verkündigen, und fährt mit dieser Zurückhaltung bis zum Palmeneinzug, also bis an die Schwelle des Todes fort, während er sich während dieser ganzen Zeit — auch nach B. — als „Menschensohn" unbefangen und öffentlich bezeichnet. — Die ebenfalls in unserm Vorwort erwähnte Deutung von J. Weiß, Jesus bezeichne sich als Menschensohn, weil er der danielische Menschensohn zwar noch nicht sei, aber bei der Parusie zu werden hoffe, bedarf keiner weiteren Widerlegung. Niemand macht einen Titel und Charakter, den er erst zu gewinnen hofft, zum Subject von Aussagen, die sich auf sein gegenwärtiges Thun und Erleben beziehen. —

5. Der Verlauf des öffentlichen Lebens.

Tritt man aus den langen verborgenen Zeiten des Lebens Jesu durch das Portal der Tauf- und Versuchungsgeschichte in die kaum mehr als zweijährige Periode seiner öffentlichen Wirksamkeit ein, so findet man sich auf einmal anstatt der bis dahin empfundenen Armuth an Mittheilungen von einer Ueberfülle derselben überschüttet. Ebenhiemit tritt eine neue kritische Aufgabe an uns heran, die Ausfindung des pragmatischen Zusammenhangs und Entwicklungsganges, durch welchen aus diesen Einzelzügen erst ein wirklicher Geschichtsverlauf wird. Die Schwierigkeiten, aus unseren Evangelien einen solchen herzustellen, sind ungemein groß und mannigfalt. Da die Synoptiker einerseits und Johannes andererseits nur ausnahmsweise dasselbe erzählen, ferner der Grundriß des öffentlichen Lebens Jesu nach beiderlei Darstellungen ein ganz verschiedener ist, endlich die Synoptiker auch unter einander in der Aufreihung der gleichen Begebenheiten vielfältig von einander abweichen und an zahlreichen Punkten den ursprünglichen Zusammenhang offenbar nicht mehr gekannt haben, während Johannes mehrfach ganze Abschnitte der Wirksamkeit Jesu theils überspringt, theils in den Rahmen Einer summarischen Scene bewußt zusammendrängt, so erscheint es auf den ersten Blick als ein hoffnungsloses Unternehmen, den geschichtlichen Einzelverlauf aus diesen Quellen heute noch herstellen zu wollen. Nicht wenige Forscher, unter ihnen selbst ein Meister der Geschichtschreibung wie Hase, haben daher auf diesen Versuch verzichtet, freilich ebendamit auf ein Element des historischen Verständnisses verzichtet, das uns geradezu unerläßlich dünkt. Die Sache liegt dennoch so schlimm nicht wie es scheint. Allerdings wird es nicht möglich sein, für jeden einzelnen Zug und jeden Ausspruch, der uns überliefert wird, noch den ursprünglichen Ort zu

ermitteln: aber der Verlauf der Begebenheiten im großen Ganzen läßt sich theils mit Sicherheit, theils wenigstens mit Wahrscheinlichkeit immerhin so weit herstellen, daß uns ein befriedigendes Verständniß des großen Dramas, welches sich zwischen dem jüdischen Volke und seinem gottgeschenkten Messias entwickelt, zu entstehen vermag. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der bereits in unsrer vorigen Untersuchung gewonnene Durchblick durch den Entwicklungsgang, den der Berufsgedanke Jesu genommen, hier einerseits als Leuchte dient und andererseits sich nochmals zu bewähren hat.[1])

Vor allem kommt es darauf an, den Widerstreit der synoptischen und johanneischen Darstellung richtig zu würdigen. Nach der ersteren hebt das öffentliche Leben Jesu erst hinter der Gefangennehmung des Täufers an, und zwar in Galiläa, und verläuft hier ununterbrochen bis in die Nähe des Todespassah. Die einzige Fahrt nach Jerusalem, die alsdann eintritt, erscheint zwar nicht arm an Begebenheiten, — namentlich bei Lucas dehnt sie sich über volle zehn Kapitel aus — aber sie erreicht die Hauptstadt doch nur wenige Tage vor dem Fest, Tage, in welche sich dann eine Ueberfülle von Verhandlungen und Ereignissen zusammendrängt. Demgegenüber ist die johanneische Darstellung ungleich gegliederter und verläuft in einem wiederholten Wechsel zwischen dem Norden und Süden des Landes. Jesus beginnt

[1]) Der obige offene Verzicht auf eine chronologische Fixirung aller Einzelheiten des Lebens Jesu ist von verschiedenen meiner Kritiker gegen meine dennoch unternommene pragmatische Darstellung (Bd. II.) mißbraucht worden, am schnödesten von Nösgen, S. 66. Nachdem er den illusorischen Versuch von D. Weiß, jedem Worte noch seinen ursprünglichen Platz anzuweisen, „subjectiv berechtigt" gefunden, fährt er fort: „Sobald man sich indeß nicht verhehlen kann, daß den geschichtlichen Einzelverlauf herzustellen unmöglich ist (Beyschlag I, 249) und dann doch den Versuch macht, den pragmatischen Zusammenhang zu construiren, verläßt man die Stellung des Historikers und wird zu einem seiner poetischen Divination nachgehenden Romanschreiber." Der animus injuriandi ist in dieser Bemerkung einleuchtend, aber auch weiter nichts. Kann Nösgen zwischen dem pragmatischen Zusammenhang einer Lebensgeschichte und der chronistischen Fixirung aller Einzelheiten derselben nicht unterscheiden? Kann man kein pragmatisches Leben Göthe's schreiben, wenn man nicht für jedes seiner kleinen Gedichte Datum und Anlaß mehr ausmachen kann? Ich habe mich der allerdings sehr subjectiven Findigkeit von Weiß nicht hingeben mögen; daß ich den Pragmatismus des Lebens Jesu darum doch — nicht mit Mitteln der Phantasie, sondern der historischen Kritik — herzustellen mich getraue, zeigen die oben folgenden Ausführungen, deren gute Gründe meinem darstellenden Theile zu Grunde liegen.

noch während der Freiheitstage des Täufers, und ein ganzer Erstlingsabschnitt seines Wirkens fällt bereits vor dessen Gefangenschaft. Er gewinnt am Jordan seine ersten Jünger, führt sie nach Kana zur ersten Offenbarung seiner Herrlichkeit, wandert mit ihnen und seiner Familie hinunter nach Kapharnahum, zieht dann nach Jerusalem aufs Osterfest, wo er die Tempelreinigung vornimmt und die Unterredung mit Nicodemus hat, und verweilt nach dem Feste noch einige Zeit, neben dem Täufer wirkend, in der jüdischen Landschaft (Joh. 1, 29—4, 1). Nun wird allerdings ein längerer galiläische Zeitraum angedeutet, aber auch er wird — wie es scheint kurz vor dem zweiten Passah (6, 4) — von einer Wanderung nach Jerusalem unterbrochen, und endet bereits sechs Monate vor dem dritten, dem Todes-Passah, auf Laubhütten des zweiten Jahres (7, 1 f.). Von da an gestaltet sich das Leben Jesu zu einem anhaltenden Kampf um Jerusalem; er behauptet sich hier bis zum Tempelweihfest, also von September bis December, flüchtet dann nach Peräa, um dennoch bald zur Auferweckung des Lazarus vor die Thore Jerusalems zurückzukehren, und zieht endlich nach einem kurzen heimlichen Aufenthalt in Ephräm auf Ostern abermals hinauf. — Wer sich nun von der Augenzeugenschaft des vierten Evangelisten anderweit überzeugt hat, während er eine solche keinem von den Synoptikern zuzugestehen vermag, wird schon aus diesem Grunde hier der johanneischen Darstellung den Vorzug geben. Aber die Sache liegt auch so, daß dieser Vorzug hier sich selbst beweist und der Echtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums eine der stärksten Stützen bietet. Umsonst haben die entschlossenen Gegner des Johannesevangeliums, die ja nach ihrer Hypothese demselben eine überlegene historische Kunde nicht zugestehen können, sich bemüht, die in Rede stehende Abweichung auf ideelle Motive zurückzuführen: sorgfältige und bis ins Einzelne gehende Zeit- und Ortsangaben haben nun einmal mit der Logosidee absolut nichts zu schaffen. Und nun zeichnet sich Johannes in diesem Stücke nicht nur durch die sorgfältigsten und durchgängigsten Angaben vor den Synoptikern, deren Unbestimmtheit und Ungenauigkeit hinsichtlich der Zeitfolge unverkennbar ist, entschieden aus, sondern es stehen auch seiner Darstellung die stärksten inneren Gründe und vielfache Zeugnisse der Synoptiker selber zur Seite.

Da Jesus sein ganzes Volk umfassen und retten wollte, so wäre es von vornherein unbegreiflich, daß er sich auf die nördliche Grenzprovinz beschränkt und den Gang in den Herzpunkt des Landes unter-

lassen hätte bis zu dem Augenblick, wo derselbe ein bereits hoffnungsloser geworden war. Jerusalem war der Herd der geistigen Bewegung im Volke; auf seinen Festen kam die jüdische Volksgemeinde aus allen Landestheilen, ja aus allen Erdtheilen zusammen: hier mußte in die Mitte treten, wer Israels Heiland sein wollte. Weiter ist zu beachten, daß der Täufer auf Judäa am stärksten, auf Galiläa am wenigsten eingewirkt hatte:[1]) wie wunderlich wäre es, wenn Jesus, welcher denselben zeitlebens als seinen gottgesandten Bahnbrecher anerkannt hat, es verschmäht hätte, gerade in die von jenem am tiefsten gezogenen Furchen seinen Samen auszustreuen. Schon aus diesem Gesichtspunkte ergibt sich, daß eine Darstellung, welche den neugesalbten Messias nach kurzem Besuche seiner heimathlichen Landschaft sofort auf Jerusalem losgehen, dann in Judäa wirken, und erst durch die Umstände genöthigt seinen Wirkungskreis nach Galiläa zurückverlegen läßt, allein die den geschichtlichen Umständen entsprechende ist. Andererseits setzt die nachmalige Entstehung der ersten Christengemeinde gerade in Jerusalem offenbar mehr als einen bloßen Todesgang Jesu in diese Stadt, — sie setzt anhaltende Kämpfe mit den dort in der Macht befindlichen Kreisen voraus, in welchen denselben auf ihrem eigensten Grund und Boden der Raum für eine solche Schöpfung abgerungen worden ist; Kämpfe, wie sie das Johannesevangelium als Inhalt wiederholter Jerusalemfahrten Jesu und namentlich der letzten sechs Monate seines Lebens berichtet. Und nun kommt hinzu, daß die synoptische Erzählung selbst zahlreiche Spuren einer solchen jerusalemischen Wirksamkeit Jesu, und ebendamit unbewußte Zeugnisse gegen ihren eignen einseitig galiläischen Rahmen enthält. Vor allem das durchschlagende Wort: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt; aber ihr habt nicht gewollt.“[2]) Aber auch die Thränen Jesu über Jerusalem bei seinem letzten Einzug, darüber, daß es „die Zeit seiner Heim-

[1]) Marc. 1, 5; Matth. 3, 5.

[2]) Matth. 23, 37; Luc. 13, 34. Vergeblich hat Strauß (a. a. O. S. 249 bis 250) diesen Ausspruch, welcher nach besonnener Kritik der apostolischen Spruchsammlung, also der allerzuverlässigsten Quelle entstammt, durch Herleitung aus einer — eben hiezu eigens erfundenen — apokryphischen Schrift zu entwerthen gesucht, nachdem Baurs Umdeutung der „Kinder Jerusalems“ auf die Landeskinder in ihrer Unhaltbarkeit erkannt worden war.

suchung nicht erkannt habe";[1]) die nur in Jerusalem, am Sitz der Gebildeten und Gelehrten des Volkes zu machende Erfahrung, daß „Gott es den Weisen und Klugen verborgen habe";[2]) andererseits die zahlreichen Anknüpfungen, welche Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem bereits besitzt, die Freunde in Bethphage und Bethanien, der Gastfreund, bei dem er das letzte Mahl hält, Joseph von Arimathia u. s. w. bekunden, daß er die Stadt nicht jetzt zum erstenmale als Prophet und Lehrer betreten haben kann. — Bedenkt man ferner alle die Streitgespräche in Jerusalem, welche die Synoptiker in die paar freien Tage der Leidenswoche zusammendrängen, während sie bei ihnen einen erheblichen Bruchtheil ihres Gesammtberichtes bilden; erwägt man das von ihnen mitgetheilte Wort Jesu an seine Häscher: „Tag für Tag habe ich bei euch im Tempel gesessen und gelehrt",[3]) so wird man auch von Seiten der Synoptiker auf eine viel längere jerusalemische Schlußperiode des öffentlichen Lebens Jesu geführt als die formale Darstellung derselben gestattet. Aber auch vorher mitgetheilte synoptische Vorgänge und Reden, wie die Pharisäer- und Schriftgelehrtengastmähler, zu denen Jesus eingeladen wird, das Gleichniß von dem Manne, der „von Jerusalem nach Jericho hinabgeht", die Schilderung des im Tempel betenden Pharisäers und Zöllners, das Gemälde des vor dem Palast des reichen Sadducäers liegenden Lazarus, die Rückblicke auf die Zeit der Massenwallfahrten nach dem Jordan (Matth. 11, 7 ff.), die Untergangswarnung „aller, die in Jerusalem wohnen" (Luc. 13, 4 u. 5), tragen, unerachtet die Synoptiker sie ihrem Schema gemäß nach Galiläa oder auf die Reise verlegen, das unverkennbare Gepräge eines hauptstädtischen Schauplatzes und Ursprungs.[4])

Man liebt es, allen diesen für die johanneische Darstellung in die Wagschale fallenden Gründen die sonstige Glaubwürdigkeit der Synoptiker und ihr dreifaches Zeugniß für das galiläische Schema entgegenzuhalten. Aber es ist nicht schwer, die Nichtigkeit dieses vagen Einwandes darzuthun und eine Darstellung, welche wider ihren eignen Gesammtgrundriß unbewußt Einsprache thut, ihrer sonstigen

---

[1]) Luc. 19, 41 f.

[2]) Matth. 11, 25.

[3]) Marc. 14, 49; vgl. Luc. 21, 37 u. 38.

[4]) Vgl. meinen Aufsatz „Die apostolische Spruchsammlung und unsre vier Evangelien" (Theol. Stud. u. Kritik. 1881, Heft 4), S. 627 ff.

Glaubwürdigkeit unbeschadet in ihrer irrigen Entstehung zu begreifen. Von einem dreifachen selbständigen Zeugniß der Synoptiker kann im Allgemeinen bei ihrer Quellverwandtschaft nicht ernstlich die Rede sein: eine gemeinsame Quelle, ein „Urevangelium", wie man sich dasselbe auch näher vorstellen möge, hat dasselbe eingegeben. Und dies Urevangelium, wie man auch sonst von seinem Ursprung denken möge, kann keinen Augenzeugen zum Urheber gehabt haben, der Jesum auf Schritt und Tritt begleitet hätte, sondern stellte das Bild der volksthümlichen galiläischen Erinnerung und Ueberlieferung dar; — das beweist seine ganz einseitig-galiläische, auch vom Apostel Paulus widersprochene Auferstehungsgeschichte.[1]) Die volksthümliche Erinnerung und Ueberlieferung aber hat es an sich, nicht den gegliederten Einzelverlauf einer großen Geschichte zu bewahren, sondern denselben vereinfachend auf ein möglichst schlichtes Schema zurückzuführen; — das ist mit dem öffentlichen Leben Jesu nach synoptischem Grundriß geschehen. Zwei mächtige Hauptpunkte traten in der galiläischen Erinnerung hauptsächlich hervor: das in Galiläa mit Begeisterung empfangene Auftreten Jesu nach dem Verschwinden des Täufers, ein für das Volksgefühl plötzliches Dastehen des größeren galiläischen Propheten anstatt des verschwundenen judäischen, — ein Moment und Eindruck, den auch Johannes fixirt hat;[2]) und der schließliche Todeszug dieses Propheten nach Jerusalem mit allen den ungeheuren, unvergeßlichen Einzelheiten seines Ausgangs, deren Zeugen die galiläischen Festpilger auf dem Todespassah geworden. An diese beiden Hauptpunkte crystallisirten sich daher die galiläischen und synoptischen Erinnerungen an; die Anfänge des öffentlichen Wirkens, die zwiefache Heimkehr von Judäa nach Galiläa Joh. 1, 43 und 4, 3, das erste und zweite Auftreten in Kapharnahum rannen zusammen in ein galiläisches Hervortreten „nach der Gefangennehmung des Täufers", und ebenso nahm der Rahmen des letzten Passahganges und der unvergeßlichen Leidenswoche die spärlichen in die galiläische Tradition eingegangenen Einzelzüge aus den jerusalemischen Kämpfen der letzten sechs Monate auf; während dazwischen der

[1]) Dieselbe erhellt aus Marc. 14, 28 und 16, 7; Matth. 26, 32; 28, 7 und 16, während der Apostel Paulus 1. Kor. 15 Erscheinungen des Auferstandenen bezeugt, die — schon am dritten Tage eingetreten — nur in Jerusalem gedacht werden können, wie Lucas und Johannes auch bestätigen.

[2]) Joh. 4, 45.

natürliche Verlauf vom Erfolg zum Conflict und von dem Höhepunkt der Volksgunst bis zum Niedergang die Erzählung beherrschte, ohne deren galiläischen Gesichtskreis zu durchbrechen. Und an dem so sich bildenden gemeinsamen Grundriß, wie er im Marcusevangelium am reinsten vorliegt, konnte auch die bei'm ersten und dritten Evangelisten hinzukommende zweite Hauptquelle, die apostolische Spruchsammlung, nichts Durchgreifendes ändern. Ihrer Natur nach, als „Zusammenstellung von Aussprüchen", sah sie ohne Zweifel von Ortsangaben überhaupt ab und wird auch hinsichtlich der Zeitfolge nur eine sehr ungefähre Ordnung innegehalten haben, so daß sie sich von Matthäus stückweise in den urevangelischen Rahmen einreihen ließ, während Lucas, indem er den größten Theil ihrer Stoffe auf die Fahrt von Galiläa nach Jerusalem verlegt, allerdings eine Ahnung verräth, wie viel Mehreres, als es nach dem Urevangelium schien, außerhalb Galiläas vorgegangen sein müsse. Die wesentliche Wahrheit ist der so entstandenen ungenauen Darstellung der Synoptiker allerdings zu belassen, daß Jesus in der That den größeren Theil seines öffentlichen Lebens in Galiläa verbracht hat, und diese Wahrheit nimmt ihr auch die johanneische Berichtigung nicht. Auch nach Johannes hat Jesus vom Sommer des ersten bis zum Herbst des zweiten Jahres mit alleiniger Ausnahme der schwerlich mehr als drei bis vier Wochen betragenden Jerusalemsfahrt Kap. 5 eine zusammenhangende galiläische Wirksamkeit geübt, also von wenig über zwei Jahren etwa fünf Viertel Jahr wirklich in Galiläa verbracht;[1]) nur daß — was so manchen Kritiker irre geführt hat, — das vierte Evangelium nach seinem eigenthümlichen Ergänzungsverhältniß zu den drei ersten den reichen Inhalt dieser galiläischen Mittelperiode fast ganz übergeht oder nur durch vereinzelte gleichsam repräsentative Darstellungen andeutet und dagegen der bei den Synoptikern zu kurz gekommenen nachgaliläischen Periode nicht weniger als sechs große Kapitel (7—12) widmet.

Sind diese Beobachtungen richtig, so muß der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu der johanneische Aufriß zu Grunde gelegt und das synoptische Material in denselben eingezeichnet werden. Einige Hülfe leisten hiebei die Synoptiker doch vermöge einer ge-

[1]) Vorausgesetzt nämlich, daß wir in der nicht kalendermäßigen, sondern sprichwörtlichen Deutung von Joh. 4, 35 gegen Weiß u. a. Recht haben. Vgl. oben S. 138.

wissen chronologischen Erinnerung des Urevangelisten, welcher im Allgemeinen mit einem natürlichen Tact vom Früheren zum Späteren fortschreitet, bedeutsame Wendepunkte hervorhebt oder auch zwischen sachlich verschiedenartigen Vorgängen zuweilen zeitliche Zusammenhänge bewahrt hat, während freilich andererseits die chronologische Unbestimmtheit oder die ganz secundäre, rein schriftstellerische Verknüpfung der Dinge namentlich bei Matthäus und Lucas vorwalten. In Einer Hauptbegebenheit treffen beiderlei Darstellungen in der ungefähren Zeitmitte des öffentlichen Lebens zusammen, in der Geschichte der Speisung der Fünftausend, Marc. 6, Joh. 6, welche gerade ein Jahr vor Jesu Todespassah fällt. Vor dieselbe fallende Haltpunkte sind der Rückzug Jesu nach Galiläa in Folge der Verhaftung des Täufers, Marc. 1, 14; Joh. 4, 1 f. und die vermuthlich in den Frühlingsanfang des zweiten Jahres fallende, nach Marc. 6, 30 f. der Speisung nicht lange voraufgegangene Aussendung der Jünger. Das Jahr zwischen der Speisungsgeschichte und dem Todespassah wird gerade durchgetheilt durch die Reise Jesu auf das Laubhüttenfest Joh. 7, 10 f.; das ihr unmittelbar vorhergehende Bekenntniß des Petrus Joh. 6, 69 klingt offenbar an die einen bedeutsamen Wendepunkt anzeigende Scene Marc. 8, 29 f.; Matth. 16, 13 f. an. Versuchen wir, von dieser vorläufigen Orientirung aus den pragmatischen Zusammenhang der Hauptbegebenheiten nach äußeren und inneren Merkzeichen wiederherzustellen.

Daß die johanneische Darstellung der Anfänge Jesu bis zur Gefangennehmung des Täufers[1]) alle Spuren innerer Wahrheit trägt, haben wir bereits vorhin gesehen. Nichts kann einleuchtender sein, als daß der neugesalbte Messias, der zunächst doch als Prophet des nahenden Gottesreiches aufzutreten hat, aus seiner Wüsteneinsamkeit zu dem Täufer zurückkehrt, hier seine ersten Anhänger gewinnt (— als deren einer der Evangelist eben hier seine geschichtliche Berichterstattung naturgemäß beginnt —), daß er dann zur Heimath sich zurückwendend sich verselbständigt und seine eigenen Wege einschlägt, zunächst in einem engeren, vertrauten Kreise seine Herrlichkeit offenbart (2, 11), mit seiner für jetzt ihm erwartungsvoll anhangenden Familie in den Wohnort der neugewonnenen Freunde, nach Kapharnahum, übersiedelt, weil er weiß, daß der Prophet in der

[1]) Vgl. Joh. 3, 22. Die Gefangennehmung ist ohne Zweifel bald nach dem 3, 27—36 mitgetheilten Schwanengesang des Propheten gedacht.

eignen Vaterstadt vorab nichts gilt (2, 12); dann aber gerades Weges auf Jerusalem und die dort sich versammelnde Festgemeinde lossteuert (2, 13). Es ist ja die Periode der ersten, noch unversehrten Hoffnung, des unaufgehaltenen Siegeslaufes nach einem nahescheinenden Ziele krönender Herrlichkeit.[1]) Die Tempelreinigung, diese aus dem Eindruck hauptstädtischer Mißbräuche hervorgehende Eingebung eines großen Augenblicks,[2]) erscheint wie ein ins Symbol gefaßtes reformatorische Programm: aber dies Programm nimmt, wie es dem ersten Anfang geziemt, in erhaltsamster Weise die bestehende Religionsverfassung Israels mit ihrem sichtbaren Heiligthum zum Ausgangspunkt. In dem Nachtgespräch mit Nicodemus spricht sich — durch die spätere johanneische Transponirung noch sehr wohl herauszuhören — die Fülle dieses jungen reformatorisch-messianischen Bewußtseins aus, welches durch innere Umwandlung (Wiedergeburt) das Volk vor dem drohenden Gericht bewahren und dem ewigen Leben des Gottesreiches entgegenführen möchte, und dabei seiner baldigen „Erhöhung", dem Erfüllungsmoment der messianischen Hoffnung, entgegensieht. Aber zugleich empfängt Jesus in Jerusalem den ersten Eindruck von der Starrheit der Hierarchie und von der Unreife des Volkes (2, 18 f., 23 f.), und so hält er mit seinen letzten Gedanken zurück, verläßt Jerusalem vorerst wieder und reicht, in der jüdischen Landschaft predigend und taufend, dem Täufer zu der noch weiterhin nöthigen Vorbereitungsarbeit die Hand. Die große Erweckung in Judäa, von zwei Mittelpunkten aus betrieben, nimmt immer weitere Maßstäbe an, und schon sieht der Täufer seine Freude erfüllt und den messianischen Hochzeitstag unmittelbar vor der Thür, — als die rohe Gewalt ihn hinwegreißt und seine Gemeinde auseinanderstiebt. Offenbar sind es gleichzeitige Anschläge der durch den Erfolg des Herodes ermuthigten Pharisäer, welche Jesum veranlassen, nach Galiläa zurückzuweichen.[3])

---

[1]) Joh. 2, 4.

[2]) Vgl. 2, 17.

[3]) Joh. 4, 1. Warum Weiß a. a. O. I. S. 430 die Nachricht von der Verhaftung des Täufers erst in Galiläa an Jesum gelangen läßt und so einen Widerspruch zwischen Joh. 4, 1 und Matth. 4, 12 construirt, verstehe ich nicht. Noch wunderlicher ist es, wenn er (ebendort S. 430—32, vgl. 411) Jesum jene Verhaftung als ein frohes Zeichen der erfüllten Zeit auffassen läßt, als wäre der Täufer ein Hinderniß seines messianischen Auftretens gewesen. Aehnlich hat bereits Keim in seiner einseitigen Vorliebe für die Matthäusdarstellung „in dem

Von dieser Erstlingsperiode Jesu hat nun die synoptische, galiläische Ueberlieferung kein klares Bild. Erst von seiner Rückkehr von jenem Passah Joh. 2, 13, wo die Galiläer „alles gesehen, was er that" (Joh. 4, 45), datirte für weitere Kreise derselben die Aufmerksamkeit auf den Propheten von Nazareth, und so fiel der nachmaligen Vorstellung sein öffentliches Auftreten überhaupt mit der Gefangennehmung des Täufers zusammen. Darum können doch in der synoptischen Ueberlieferung Elemente jener Anfangsperiode enthalten sein. Die frohe Botschaft Jesu Marc. 1, 14. 15, welche Marcus und Matthäus ihn seit der Gefangennehmung des Täufers verkünden lassen, ist ohne Zweifel um ein erhebliches älter; nicht erst seit Joh. 4, 45, sondern von Anbeginn seines öffentlichen Auftretens hat Jesus dieselbe gepredigt. Aber wann und wo ist Jesus zuerst öffentlich aufgetreten? Weiß meint: eben auf jenem Passahfest in Jerusalem, wo allerdings die Anrede des Nicodemus „Meister, wir wissen, daß du ein Lehrer bist, der von Gott gekommen", ein öffentliches prophetische Lehren außer Zweifel stellt. Aber warum nicht schon vorher in Kapharnahum, bei dem Joh. 2, 12 berichteten Aufenthalt? Dauerte derselbe auch „nicht viele Tage", so waren doch schon wenige hinreichend, ihm zum Auftreten in der Synagoge Raum zu geben, und daß Johannes 2, 12 hierüber nichts ausdrücklich bemerkt, hätte Weiß nicht dagegen anführen sollen, denn auch Joh. 4, 45 f. bemerkt der Evangelist von der Bergpredigt und den Gleichnissen kein Wort. Trotz jener sehr absprechenden

---

tragischen Rücktritt des Propheten das einzig zureichende Motiv des Auftretens Jesu" finden wollen, als ob das einzig zureichende Motiv des Auftretens Jesu nicht seine im Tauferlebniß empfangene göttliche Sendung wäre. Haupt wendet gegen meine Auffassung und zu Gunsten der Weiß'schen ein, da Johannes ja nicht wegen seiner Volkspredigt, sondern wegen eines ganz persönlichen Tadels des Vierfürsten verhaftet worden sei, so habe sein Schicksal unmöglich Jesum zu einer Veränderung seiner Wirkungsweise veranlassen können; auch sei er in Judäa vor Herodes sicherer gewesen als in dem von ebendiesem beherrschten Galiläa. Allein nach Josephus, der hierin besser Bescheid wissen dürfte, ist der Täufer verhaftet worden aus Besorgniß vor einer von ihm herbeizuführenden Volkserhebung, und wenn nach Joh. 4, 1 nicht der Vierfürst, sondern die Pharisäer in Jerusalem das mit dem Täufer wetteifernde judäische Wirken Jesu noch weitgreifender und bedenklicher fanden, so hatte Jesus allerdings Ursache, sowohl aus deren unmittelbarem Machtbereich in das von ihnen unabhängigere Galiläa sich zurückzuziehen, als auch seine Wirkungsweise daselbst formell von der des Täufers zu lösen und in möglichst anspruchslose Formen zu kleiden. Vgl. die Ausführungen in Th. II, S. 155 f.

Gegenmeinung müssen wir aus wohlerwogenen Gründen der Ansicht derjenigen beipflichten, welche die Marc. 1, 16 f. geschilderten Anfänge Jesu in Kapharnahum vor den Passahgang nach Jerusalem, in den Aufenthalt Joh. 2, 12 setzen.[1]) An sich schon ist es höchst unwahrscheinlich, daß Jesus, nachdem er seinen Freunden schon am Jordan sich als „Rabbi" dargestellt und zugleich in Kana von seinem himmlischen Vater die erste Wundervollmacht empfangen, in Kapharnahum nicht die erste Gelegenheit ergriffen haben sollte, um den Mund übergehen zu lassen von dem, deß das Herz voll war. Dazu macht die Art und Weise wie seine Predigt in der Synagoge ihn zu einer Krankenheilung führt, — ein Geistesgestörter unterbricht seine Predigt, und Jesus ist wie herausgefordert, dem störenden Dämon mit seinem stillemachenden Machtgebot zu begegnen — durchaus den Eindruck eines in seiner Art ersten Erlebnisses. Ueberhaupt, alles in der Schilderung Marc. 1 ist so neu und überraschend, die Eindrücke der Predigt und die daran sich knüpfenden Krankenheilungen den Leuten von Kapharnahum offenbar so unerhört, daß man diese Vorgänge nicht wohl nach Joh. 2, 13—4, 44 setzen kann, in eine Zeit, da die Galiläer Jesu Predigt und Wundergabe vom Passahfest in Jerusalem bereits kennen. Endlich setzt nicht nur Luc. 4, 23 bereits in Kapharnahum geschehene Wunder voraus, sondern auch Johannes bringt aus gleicher Zeit ein Wort Jesu, das ohne diese Voraussetzung unmöglich wäre. Wenn Jesus bei jener zweiten Rückkehr nach Galiläa, hinter welche Weiß die Ereignisse Marc. 1, 16 f. erst unterbringen will, — und zwar ehe er Kapharnahum wieder betreten hat — einen von dort kommenden Bittsteller mit dem tadelnden Worte empfängt, „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht", so setzt

---

[1]) Weiß findet es (a. a. O. S. 373 f.) „unbegreiflich", wie man in diese wenigen Tage den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu habe setzen können. Es erschiene uns viel unbegreiflicher, wenn Jesus, der das Herz gegen sein Volk so voll hatte, die acht oder vierzehn Tage, die er eben in Kapharnahum bis zur Passahreise übrig hatte, nicht zum Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit verwerthet hätte. Hierdurch wird übrigens den treffenden Bemerkungen, durch welche Weiß S. 374 das sofortige Losgehen auf den Mittelpunkt und die Festversammlung Israels motivirt, in keiner Weise widersprochen. Umgekehrt meint Haupt, man dürfe sich zwischen Joh. 2, 12 und 13 eine längere galiläische Wirksamkeit denken. Aber das scheint mir doch unerlaubt, da die Notiz v. 12 ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας ganz zwecklos wäre, wenn sie nicht mit dem folgenden καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα in logischem Zusammenhang stünde.

dies Wort eine in Betreff der galiläischen und kapharnahitischen Wundersucht gemachte Erfahrung Jesu voraus, für welche uns, wenn Marc. 1, 16 f. nicht schon vorhergegangen, jede geschichtliche Erklärung fehlen würde. — Außerdem hat aus jener Erstlingsperiode Jesu auch die Tempelreinigung, die in Jerusalem vor den Augen so vieler Festpilger geschehen war, in der galiläischen Ueberlieferung sich erhalten, aber begreiflicherweise in den letzten Aufenthalt in Jerusalem als den einzigen, den diese Ueberlieferung mit bewußter Klarheit festgehalten hat, sich verschoben. Daß Jesus die Tempelreinigung nicht etwa bei seinem letzten Aufenthalt wiederholt oder Johannes sie von dieser ihrer historischen Stelle in den ersten Festgang versetzt hat, ergibt die einfachste Ueberlegung. Jesus konnte sich nicht berufen fühlen, Mißbräuche der Hierarchie gleichsam polizeilich und daher im Wiederholungsfalle abzustellen: sein Vorgehen begreift sich nur als ein Symbol und Manifest, und als solches paßt es schlechterdings nur an den Beginn seiner Laufbahn, nicht ans Ende derselben. Am Ende seines Weges konnte der seiner Verwerfung gewärtige Messias nicht mehr mit einem reformatorischen Act auftreten und den Tempel, dem er jetzt den Untergang weissagte, nicht mehr zum Bethaus für alle Völker reinigend herstellen wollen.[1]) Eine Erwägung, welche wohlgeeignet ist, das was wir von der Ueberlegenheit des vierten Evangeliums in der Ordnung der Begebenheiten gesagt haben, überhaupt ins Licht zu stellen.

Die Gefangennehmung des Täufers, diese wohl unerwartete Erfahrung, daß Gott den Widerständen der Finsterniß und Weltmacht gegen die messianische Bewegung freie Hand gab, muß auf Jesus tiefen Eindruck gemacht haben.[2]) Sie verändert nicht bloß den Schauplatz seiner Wirksamkeit, sondern auch deren Form und Ge-

---

[1]) Wenn Ziegler in seiner freundlichen Anzeige dieses Buches (Prot. K. Z. 1886, 23) einwendet, der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden erscheine ja Joh. 2, 13—22 bereits aufs höchste gesteigert, so trifft das doch nur zu, wenn man mit dem Evangelisten Jesum schon damals von Mordgedanken der Obersten gegen ihn reden läßt. Allein daß dies der ursprüngliche Sinn des Wortes v. 19 nicht sein kann, ist ziemlich allgemein anerkannt, und so bleibt nur die Warnung, die Wohnstätte Gottes auf Erden nicht (durch Mißbrauch und Entweihung) schließlich ganz zu zerstören, und die Ankündigung, dieselbe im Gegensatze dazu neu aufrichten zu wollen, was beides der ersten Begegnung des Messias mit den Obersten durchaus gemäß ist.

[2]) Vgl. noch Matth. 17, 12; Mc. 9, 13.

sichtspunkt. Er zieht sich nicht nur von Judäa, dem großen Schauplatz der Taufbewegung, in einen Winkel des galiläischen Grenzlandes zurück: er läßt auch alles, was der täuferischen Erregung des Volkes im Ganzen, der seither angestrebten Massenwirkung angehört, vorerst fallen, um sein Werk im Stillen, Engen und Kleinen wie von vorn zu beginnen. Vom Taufen ist fortan keine Rede mehr; der Messias begnügt sich, in einem kleinen galiläischen Grenzort wie ein Landrabbi zu predigen und daneben Kranke zu heilen; vor allem ist er auf die Sammlung und Ausbildung einer Jüngerschaft gerichtet, durch welche er nachmals eine innere Mission in Israel auszuüben gedenkt. Die Hoffnung auf ein nahes Ziel der Herrlichkeit, auf eine nahende Reichserscheinung ist offenbar aufgegeben und eine weitaussehende, langsam reifende Säemannsarbeit, als deren künftiger Ernteertrag erst jene Erscheinung erwartet wird, angetreten; an die Stelle des „nahenden Reiches" tritt immer deutlicher die Losung des im Stillen, Verborgenen schon gegenwärtigen, während die Vollendungsgestalt in weitere, unbestimmte Ferne rückt.[1])

Schon bei der Heimreise durch Samarien vernehmen wir das hiefür bezeichnende Wort „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt", ebenso wie das ihm zur Ergänzung dienende, Gegenwart und Zukunft auseinanderrückende „Ein Anderer säet, und ein Anderer erndtet"; zugleich geht der Prophetenblick bereits über die Grenzen Israels und über den Bestand des Tempels hinweg.[2]) Den neu beginnenden galiläischen Zeitraum aber eröffnet Johannes mit einer

---

[1]) Diese meine Auffassung der Rückkehr Jesu von Judäa nach Galiläa als Rückzug scheint Herrn D. Weiß (3. Aufl. S. 333.) „den wirklichen Sachverhalt lediglich umzukehren". Nun, ich habe für meine Auffassung, abgesehen von den oben angeführten Thatsachen, zwei unverdächtige Zeugen: einmal den Evangelisten Matthäus, der jene Reise wörtlich als ein ἀναχωρεῖν d. h. ein Sichzurückziehen bezeichnet; dann den Täufer Johannes, der durch diesen Wechsel des Schauplatzes und der Wirkungsweise Jesu an ihm irre geworden ist. Und werden etwa die Pharisäer, von denen Joh. 4, 1 die Rede ist, das Verschwinden Jesu aus der jüdischen Landschaft in ein galiläisches Grenzstädtchen als ein Vordringen angesehen haben?

[2]) Joh. 4, 23 u. 37; sodann V. 21. Es ist ein Irrthum, wenn D. Weiß (S. 426 der 3. Aufl.) meint, ich hätte mich durch Keim zu der oben S. 237 ff. eingehend begründeten Unterscheidung mehrerer Stadien in der Reichsverkündigung Jesu „verleiten" lassen. Es sind lediglich die Quellen, welche mir dieselben verrathen haben, dieselben Quellen, in denen er „nicht den geringsten Anhalt dafür findet."

vielumstrittenen Bemerkung, die wahrscheinlich sagen will, Jesus habe in Galiläa auf das Unbeachtetbleiben des Propheten in seinem Heimathlande gerechnet, aber die Wundersucht der Galiläer habe ihm eine unerwartete und keineswegs ganz erwünschte Volksthümlichkeit bereitet.[1]) Dem entspricht auch die synoptische Darstellung der nächsten Zeit: wir sehen ihn durch seine Landsleute von Wunderthat zu Wunderthat gedrängt, ebendadurch in immer neue Conflicte verwickelt, und so in Kurzem dazu getrieben, mit seiner Jüngerschaar Kapharnahum zu verlassen und eine unstäte, zurückgezogene Lebensweise zu wählen, in der er sich hauptsächlich der Unterweisung seiner Jünger hingibt, dem Volke aber eher entzieht (Marc. 2, 1—3, 13). — Wie einen Typus dieser Erfahrungen stellt Johannes hier einzig die Geschichte von jenem königlichen Beamten hin, der Jesum sofort bei dessen Ankunft in Kana um eine Wunderheilung bedrängt und mit einem zusagenden Wort, an das er glauben muß ohne zu sehen, nach Hause gesandt wird (Joh. 4, 46—54). Der neuerlichen Neigung, der auch Weiß gefolgt ist, diese Geschichte mit der synoptischen vom Hauptmann von Kapharnahum zu vereinerleien, müssen wir, auf die Gefahr hin in den Verdacht altfränkischer Harmonistik zu kommen, dennoch widersprechen.[2]) Nicht als könnte der βασιλικός des Johannes nicht ein herodianischer Hauptmann, und der kranke Sohn desselben der (dann von Lucas als Knecht mißverstandene) παῖς der synoptischen Quelle sein; aber bei aller äußerlichen Aehnlichkeit sind beide Erzählungen in innerster Seele verschieden. Hier ein Israelit und Galiläer, den Jesus als Repräsentanten seines Volkes nimmt, um ihm den Vorwurf zu machen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht“: dort ein Proselyt, ein geborner Heide, den Jesus rühmend dem wundersüchtigen Israel gegenüberstellt: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“. Daß nun die von Matthäus, dem am meisten judaisirenden Evangelisten, berichtete Ruhmesgeschichte des glaubensstarken Erstlings der Heidenwelt durch

---

[1]) Joh. 4, 44 u. 45.

[2]) Es drängt sich zuweilen, und so z. B. in diesem Fall, der Eindruck auf, als gelte es in weiten sonst sehr respectablen Kreisen der kritischen Theologie für um so wissenschaftlicher, je mehr Widersprüche man in den Evangelien entdecke, für um so unwissenschaftlicher, je mehrere man zu schlichten finde. Das hieße doch den Dämon der falschen Apologetik und Harmonistik durch Beelzebub austreiben.

den vierten Evangelisten, den heidenfreundlichsten von allen, in ihr gerades Gegentheil umgeformt sein sollte, das ist ganz undenkbar, und so hat es bei der Verschiedenheit beider Thatsachen zu verbleiben.[1])

Den weiteren Verlauf anlangend, so dürfte Lucas Recht behalten, wenn er das erfolglose Auftreten Jesu in dem nahegelegenen Nazareth ebenhieher stellt: Luc. 4, 16—30. Gewöhnlich nimmt man an, diese Erzählung sei von ihm irrig verfrüht, weil sie V. 23 die (von ihm selbst erst später berichteten) Wunderthaten von Kapharnahum bereits voraussetzt; aber dieser Anstoß fällt nach unserem obigen Nachweise, daß die Erstlingswunder von Kapharnahum bereits der Passahreise Joh. 2, 13 vorangegangen sein müssen, hinweg. Das Urevangelium allerdings hatte diese Nazarethscene an späterer Stelle, Marc. 6, 1 f., Matth. 13, 54 f. (— denn daß dort derselbe Vorgang wie Luc. 4, 16 f. nur flüchtiger berichtet wird, kann keinen Zweifel leiden —), aber Lucas schöpfte über diese Begebenheit offenbar aus einer anderen Quelle, und diese wird ihm zu der höchst anschaulichen Darstellung auch den richtigeren Zeitpunkt dargeboten haben. Auch innere Gründe sprechen für diese Stellung bei Lucas. Hatte Jesus bei seinen ersten Anfängen die Vaterstadt aus naheliegenden Gründen vermieden, so ist es doch unwahrscheinlich, daß er ihr, nachdem er anderswo zu Ansehen gelangt war, die frohe Botschaft bis zu dem Marc. 6 bezeichneten Zeitpunkt (der Jüngeraussendung) vorenthalten haben sollte.[2]) —

---

[1]) Weiß meint, es sei das dem Johannes unwillkürlich begegnet, in ungenauer Erinnerung und Vermischung mit einer anderen Begebenheit. Von einer solchen anderen Begebenheit wissen wir nicht, es sei denn die hier erzählte. Und wenn Johannes, wie auch W. annimmt, die Synoptiker kannte, so hätten sie ja seine getrübte Erinnerung aufklären müssen. Endlich, es ist doch sonst des Johannes Art nicht, Dinge, welche die Synoptiker richtig und befriedigend dargestellt haben, ohne besonderen Grund noch einmal zu erzählen, und wo läge hier dieser besondere Grund? Kurz, Weiß hätte nur die gefunden kritischen Grundsätze, nach denen er die beiden Salbungsgeschichten Matth. 26 und Luc. 7 trotz aller äußeren Aehnlichkeiten unterscheidet, auch hier anwenden dürfen, um zu dem entgegengesetzten Ergebniß zu gelangen.

[2]) Die leichtgeschürzten Einwendungen Keim's gegen diese „Lucas-Antrittspredigt" (Keim. II, S. 18.) gehen von der Voraussetzung aus, daß dieselbe wirklich das erste Auftreten Jesu darstelle. Sie fallen weg, sobald man ihr Joh. 1—4 vorausgehen läßt. Namentlich erklärt sich dann der bereits sich regende Gedanke, daß die Heidenwelt empfänglicher sein könne, als das selbstgerechte Israel, aufs beste; er ist ein Nachhall der von Jesu so eben in Samarien gemachten Erfahrung.

Von Nazareth läßt Lucas Jesum nach Kapharnahum hinabziehen, und zwar, wie die Matthäusparallele ausdrücklich sagt, um dort seinen festen Wohnsitz zu nehmen.[1]) Es ist dies für die nächste Zeit die gemeinsame Voraussetzung der Synoptiker und an deren Richtigkeit nicht zu zweifeln, nur daß hier ein Zusammenfließen der Momente Joh. 2, 12 und 4, 54 bei ihnen anzuerkennen und die förmliche Verlegung des Wohnsitzes von Nazareth in das Städtchen am See bereits in den früheren Moment zu setzen sein dürfte.[2]) Hier im entlegenen, aber verkehrsreichen Grenzort, den ihm die beiden am Jordan gewonnenen Brüderpaare zur zweiten Heimath machten, weitab von der Hierarchie der Hauptstadt, und dafür inmitten von Fischern und Zöllnern, wollte Jesus jene ins Stille und Enge gezogene Wirksamkeit üben, wie wir sie oben im Voraus gezeichnet haben.

Aber auch in dieser möglichst anspruchslosen Gestalt bleibt sein Wirken nicht lange unangefochten. Jesus findet sich in Kapharnahum von Anbeginn von einer Anzahl Schriftgelehrter und Pharisäer überwacht,[3]) und so freundlich er mit denselben Verständigung sucht, so kann er doch um der Wahrheit willen nicht vermeiden, ihnen steigendes Aergerniß zu bereiten. Sein Verkehr mit „Zöllnern und Sündern", deren Kreise seine Gnadenpredigt vom himmlischen Vater mächtig ergreift, sein Sündenvergeben aus göttlicher Vollmacht, die Freiheit vom Fasten, die er seinen Jüngern läßt, vor allem seine Heilungen am

---

[1]) Matth. 4, 13. Weiß (a. a. O. S. 482) will diese ausdrückliche Aussage des Evangelisten nicht gelten lassen, weil sich so der besondere Zusammenfluß des Volkes bei Jesu Heimkommen nicht erkläre. Dieser Grund scheint mir nicht stichhaltig. Wenn ein oft verreisender berühmter Arzt einmal heimkommt, wird er nicht einen starken Zudrang Hülfesuchender finden, die alle nicht Tagelang warten wollen?

[2]) Es ist eine durch Ewald aufgekommene, auch von Weiß getheilte Ansicht, die Familie Jesu habe zur Zeit seines öffentlichen Auftretens nicht mehr in Nazareth, sondern in Kana gewohnt. Daraus, daß Jesus Joh. 2, 1 u. 4, 46 Kana besucht, folgt das nicht, denn jenesmal ist die Hochzeit der Anlaß, und für das zweitemal wissen wir eben die Veranlassung nicht. Dagegen scheint mir die befremdete Frage des in Kana einheimischen Nathanael „Woher kennest du mich?" jener Vermuthung nicht günstig, denn hätte Jesus mit ihm an Einem Orte gewohnt, so lag das Kennen nah genug. Jedenfalls geht aus Marc. 3, 19—21 und 31 hervor, daß die Familie Jesu nachmals in Kapharnahum gewohnt hat: steht das aber fest, dann ist es auch höchst wahrscheinlich, daß Joh. 2, 12 die förmliche Uebersiedelung derselben gemeint ist.

[3]) Marc. 2, 6 u. 24; 3, 22; 7, 1 u. 8, 11.

Sabbath, an dem ihn in der Synagoge die Kranken um Hülfe angehen, erzeugen eine Reihe immer schärferer Conflicte, wie Marcus in seinem zweiten Kapitel sie darstellt. Nächst den dort erzählten Begebenheiten dürften auch die im fünfzehnten Kapitel des Lucas zusammengestellten Gleichnisse (vom verlorenen Lamm, Groschen und Sohn) diesen Tagen angehören, — freundliche Versuche, die Pharisäer zur göttlichen Mitfreude an der Rettung Verlorener zu gewinnen. Diese Versuche scheitern, die Auseinandersetzungen werden schärfer, zuletzt kommt es zu Anschlägen, gegen den „Sabbathschänder" die Gerichte, die herodianische Obrigkeit in Bewegung zu setzen.[1]) Da entschließt sich Jesus, auch hier, wie nach der Verhaftung des Täufers in Judäa, der drohenden Gewalt aus dem Wege zu gehen, seine Getreuen aus dem großen Haufen zu sammeln, und mit ihnen aus dem Städtlein zu weichen. An diesen Entschluß Jesu, der zugleich auf Grund der eingetretenen Scheidung der Gemüther das seither Festgewonnene herausstellen und eine neue ausschließlichere Form des Umgangs mit seinen Jüngern, ein Wanderleben mit ihnen eröffnen will, knüpfen sich ohne Zweifel die verschiedenen Aufforderungen zur Nachfolge, die wir in den Synoptikern lesen. Zunächst die Gespräche über die nothwendigen Opfer dieser Nachfolge, welche Matthäus und Lucas aus der Spruchsammlung entnommen und nach Gutfinden verschieden untergebracht haben, Matth. 8, 18—22, Luc. 9, 57—62; sodann die Wegrufung des Levi-Matthäus von seiner Zollstätte (Marc. 2, 14 f.; Matth. 9, 9 f.; Luc. 5, 27 f.) und des Petrus, Andreas, Jacobus und Johannes von ihren Fischerbooten und Netzen (Marc. 1, 16 f.; Matth. 4, 18 f.; Luc. 5, 1 f.). Marcus und Matthäus haben diese letzteren Berufungen verfrüht, vermuthlich weil sie sie für die ersten Anknüpfungen Jesu mit diesen Jüngern hielten: aber es leuchtet ein, daß ein solcher Ruf nur bei einem bereits begründeten Vertrauensverhältniß Sinn und Erfolg haben konnte und daß eine Berufung zum Menschenfischer, d. h. zum Missionar, zum Apostel, etwas Anderes und Mehreres ist als die Berufung zum Jünger, d. h. zum Schüler.[2]) Diese Erzählungen schließen mithin die frühere von Johannes Kap. 1 erzählte Jünger-

[1]) Marc. 3, 6.

[2]) Wenn Weiß S. 357 seiner dritten Auflage es gegen mich als „eine der sichersten Marcuserinnerungen aus den Vorträgen des Petrus" geltend macht, daß die galiläische Wirksamkeit Jesu mit diesen Jüngerberufungen begonnen

werbung in keiner Weise aus. Am Jordan zu Gefährten Jesu geworben, haben die Jünger seither seine Berufswege begleitet, sind aber, seit er in Kapharnahum seinen Wohnsitz nahm, naturgemäß zu ihrem Fischergewerbe zurückgekehrt: nun, da Jesus diesen Wohnsitz vorerst aufgibt und zugleich etwas Weiteres, die Vorbildung zu einem neuen höheren Lebensberuf mit ihnen vorhat, waren sie natürlich vor den Entschluß einer endgültigen Loslösung von ihren seitherigen Verhältnissen zu stellen. Nur die erweiterte Erzählung des Lucas von einem wunderbaren Fischzug, in welchem der künftige Segen jenes neuen Berufs sich ihnen versinnbildlicht haben soll, dürfte, wie an einem späteren Orte nachzuweisen, in dieser Gestalt nicht hieher gehören, sondern auf einer in der mündlichen Ueberlieferung vorgegangenen Vermischung mit der Erzählung Joh. 21 beruhen.

Der Auszug aus Kapharnahum, welchen Marc. 3, 7 schildert, eröffnet einen neuen Abschnitt der galiläischen Periode, der bis zur Jüngeraussendung, vermuthlich vom Sommer oder Herbst des ersten bis in die Frühlingsanfänge des zweiten Jahres dauert. Der Hauptgesichtspunkt Jesu ist nun die ungestörte Sammlung und Ausbildung einer Jüngergemeinde, mit der er ebenhiezu ein heimathloses, zurückgezogenes Wanderleben in den Umgebungen des Sees Genezareth und besonders in dem an denselben nordwestlich angrenzenden Gebirge führt. Volksschaaren aus Galiläa, bald auch aus den anderen Landestheilen suchen ihn in diesem Wanderleben fortwährend und zunehmend auf, namentlich um Wunderhülfen zu empfangen, und er gibt sich in seinem Mitleid denselben lehrend und heilend wiederholt hin; doch steht ihm diese Volkswirksamkeit für jetzt durchaus hinter der Beschäftigung mit seinen Jüngern zurück, so daß er öfter das Volk nur zuhören läßt, wenn er seine Jünger lehrt, oder auch sich vor dem lästigen Zudrang desselben ins Gebirg oder über den See hinüber zurückzieht. — Um seiner Jüngergemeinde einen festen Kern zu geben und unter den Vielen welche nur auf kürzere Zeit seine Wanderpfade begleiten können, beständiger Zeugen seiner Thaten und Worte sicher zu sein, beginnt er mit der Auswahl von Zwölfen, denen er zugleich in dem Apostelnamen die Bestimmung aufprägt,

---

habe, so vergißt er, daß nach der ausdrücklichen Angabe des Papias in den gelegentlichen Erzählungen des Petrus von Chronologie keine Rede war und Marcus seine Erinnerungen demgemäß οὐ τάξει aufgeschrieben hatte.

berufsmäßige Sendboten seines Evangeliums zu werden: Marc. 3, 13—19; Luc. 6, 12—16. Und nun erst entfaltet er in der Unterweisung seines Jüngerkreises die Fülle seiner Himmelreichslehre, in welcher im Unterschiede von der seitherigen elementaren Volkspredigt die Durchbildung der Seinen als der Bürger und Träger des werdenden Gottesreiches sein Gesichtspunkt ist. Vor allem gehört die ursprüngliche Bergpredigt hieher, welche als Entwickelung der vom Himmelreiche erforderten Gerechtigkeit in ihrer ursprünglichen Gestalt zwischen der erweiterten Matthäus- und der verkürzten Lucas-Gestalt ungefähr die Mitte gehalten haben wird; aber auch nicht wenige von den Lehrsprüchen, welche der erste Evangelist aus dem sonstigen Vorrath der Spruchsammlung in den Rahmen der Bergpredigt eingefügt hat, wie z. B. das Vaterunser, die Aussprüche wider das irdische Sorgen u. s. w. werden in diese Tage zu setzen sein.[1]) Eine zweite Lehrentfaltung, welche diesen Zeiten und Verhältnissen angehört, sind die Reichsgleichnisse Marc. 4, Matth. 13, (nur mit Ausnahme des einer späteren, prophetisch-kirchlichen Unterweisung angehörigen vom Unkraut unter dem Weizen): sie werden vor'm Volke, aber nicht für das Volk, sondern für die Jünger erzählt, um diesen die „Geheimnisse des Reiches", die von ihren anerzogenen Erwartungen so weit abliegenden Gesetze seiner Verwirklichung verständlich zu machen. — Auch eine Anzahl von Wunderthaten, welche die Quellen der Synoptiker im Zusammenhang mit Bergpredigt und Gleichnissen berichtet haben müssen, fällt offenbar in dieselbe Zeit und Lage. Man kommt aus Kapharnahum zu ihm, um Hülfe zu suchen: so die Freunde des dortigen Hauptmanns,[2]) so der Synagogenvorsteher Jairus wegen seines sterbenden Kindes.[3]) Im Volksgedränge bei letzterer Gelegenheit ergreift das blutflüssige Weib seines Kleides Saum. Bei einer abendlichen Fahrt über den See, da er der Menge entfliehen will, ereignet sich die Geschichte des sich erhebenden und vor ihm verstummenden Meeressturms; an sie schließt sich auf dem Ostufer die Heilung des besessenen Gergeseners.[4]) Auch die Heilung des Aussätzigen Marc. 1, 40, sowie die Auferweckung des Jünglings zu Nain gehören vielleicht in diese Wanderzeit.

[1]) Matth. 5—7; Luc. 6, 17—49.
[2]) Matth. 8, 5 f.; Luc. 7, 2 f.
[3]) Marc. 5, 21 f.; Matth. 9, 1 f.; Luc. 8, 40 f.
[4]) Marc. 4, 35—5, 20; Matth. 8, 23—34; Luc. 8, 22—39.

Mit dem Beginn des zweiten Jahres versucht Jesus seine zurückgezogene und in der Zurückgezogenheit intensiv entwickelte Wirksamkeit wieder volksthümlich auszubreiten. Die vielfachen Eindrücke von der geistlichen Verwahrlosung der Volksmenge haben sein Mitleid wie seine Hoffnung herausgefordert (Matth. 9, 36—38), und er hält seine Jünger für reif genug zu einem ersten Gange innerer Mission. Diese Aussendung der Zwölf nach Marc. 6, Matth. 10, Luc. 9 hat einen Doppelgänger in einem zweiten Lucasbericht von einer Aussendung von Siebzigen (Luc. 10). Da die Instruction, welche die Zwölf und die Siebzig erhalten, offenbar dieselbe Rede ist, nur Marc. 6 und Luc. 9 aus dem Urevangelisten, Luc. 10 und Matth. 10 aus den Logia entnommen,[1]) so wird die Thatsache eine und dieselbe sein. Aber schwerlich beruhen die Siebzig, von deren Wiederkehr Luc. 10, 17 ein origineller Bericht vorliegt, auf bloßer Erfindung oder Vermuthung des Lucas, sondern Jesus wird das paarweise Aussenden seiner Jünger zwar mit den Zwölfen begonnen, aber mit allen, die er für brauchbar hielt, bis zu Siebzigen, fortgesetzt haben, und der Irrthum des Lucas nur darin liegen, daß er die Notiz von dieser Zahl für die Spur einer zweiten Aussendung nahm. — Nun aber begreift sich leicht, daß Jesus bei einer das ganze jüdische Land umfassenden Aussendung weder Jerusalem übergangen haben wird, noch auch seine schlichten Anfänger im Missionswerk an den Sitz der Hohenpriester und Schriftgelehrten senden konnte, und so ergibt sich schon von dieser Seite her das wahrscheinliche Zusammenfallen seines von Johannes Kap. 5 erzählten Ganges nach Jerusalem mit der Jüngeraussendung. Dasselbe bestätigt sich auch chronologisch: denn wenn die Reise Joh. 5 wahrscheinlich auf Purim, d. h. etwa vier Wochen vor dem (6, 4 notirten) Passah geschah, mit welchem die Speisung der Fünftausend zusammenfiel, und andererseits nach Marc. 6, 30, Luc. 9, 10 die Sendboten unmittelbar vor der Speisung der Fünftausend zu Jesu zurückkehrten, so fällt die Gleichzeitigkeit beider Vorgänge in die Augen. Endlich, wenn Lucas seine Sendung der Siebzig mit einer Reise Jesu nach Jerusalem in Verbindung bringt, die er für die Todesreise hält, die es aber nicht wohl sein

[1]) Bei Matthäus unter Combination beider Quellen und von V. 16 an unter freiem schriftstellerischen Anschluß anderweitiger Aussprüche Jesu, welche sich auf spätere apostolische Berufserfahrungen beziehen, aber — wie keinem aufmerksamen Leser entgehen kann — nicht bei jener ersten Aussendung geredet sein können. (Vgl. Joh. 16, 1—4.)

kann, weil sie durch Samarien geht und die Reise zum Todespassah vielmehr durch Peräa gegangen ist, so haben wir hier — unter nochmaliger Bestätigung dessen, daß die Aussendung der Siebzig nur eine Doppelgängerin der Aussendung der Zwölfe ist — auch das ausdrückliche synoptische Zeugniß, daß letztere mit einer Jerusalemfahrt Jesu im Zusammenhange gestanden.[1])

Jesus konnte hoffen, daß die ganze Art und Weise seiner Wirksamkeit seit der Verhaftung des Täufers die damals gegen ihn vorhandenen Vorurtheile bei den Machthabern in Jerusalem zerstreut haben werde. Andererseits gab ihm der inzwischen in ihm selber ausgereifte Gedanke des nicht erst nahenden, sondern in rein geistlicher Weise bereits gegenwärtigen Gottesreiches einen neuen Antrieb, sich an die Weisen und Gebildeten seines Volkes zu wenden. Wie er das versucht und aus welchen Ursachen es ihm damit nicht gelungen, davon gibt uns Joh. 5 freilich nur einen ganz summarischen, durch Zusammenfassung verschiedener Momente in Eine Scene und Rede der Anschaulichkeit ermangelnden Bericht; aber vielleicht verbergen sich in den synoptischen Mittheilungen Elemente, die ihre Hiehergehörigkeit trotz des synoptisch-galiläischen Schema's verrathen und so als willkommene Beiträge zur Erläuterung der in Rede stehenden Geschichtslage sich darbieten. Am Schlusse des elften Matthäus-Kapitels blickt Jesus auf einen gescheiterten Versuch zurück, die göttlichen Geheimnisse den „Weisen und Klugen", d. h. den Gelehrten und Gebildeten seines Volkes kund zu thun: diesen Versuch kann er nicht unter den Fischern und Landleuten von Galiläa, sondern nur am Sitze der jüdischen Aristokratie und Schriftgelehrsamkeit gemacht haben, und so kann sich dieser Rückblick, den Lucas überdies ausdrücklich in den Zeitpunkt der Rückkehr der Siebzig setzt,[2]) nur auf ein Unternehmen wie das Joh. 5 geschilderte beziehen. Bedenken wir nun, daß wie dieser Spruch, so auch die ihm im elften Kapitel des Matthäus vorausgehenden Jesusreden der apostolischen Spruchsammlung entstammen und in derselben auf die Jüngeraussendungsrede (Matth. 10, 1 f.) unmittelbar gefolgt sein werden, so erwächst auch ihnen gegenüber die Vermuthung oder wenigstens die Frage, ob sie nicht auf Jerusalem als ihre ursprüngliche Heimath deuten. In der That, die Rede Matth. 11, 7—19, welche das Verhältniß Johannes des

[1]) Luc. 10, 1 vgl. mit 9, 51 u. 52.
[2]) Luc. 10, 21.

Täufers zu dem jetzt eingetretenen Himmelreiche behandelt, thut das entschieden: in Jerusalem, und nicht in Galiläa, welches von der Taufbewegung am wenigsten berührt worden, war die Mahnung an die einstigen Massenwallfahrten nach dem Jordan am Orte; in Jerusalem allein, und nimmermehr in Galiläa, wo man schon aus Localpatriotismus seinen Propheten hochhielt, konnten jene frivolen Urtheile von dem „Fresser, Weintrinker und Zöllnerfreund" umgehen, in denen wir die unverkennbaren Ausstreuungen vornehmer Priester- und Schriftgelehrtenkreise in die ihnen nachschwatzende hauptstädtische Bevölkerung vernehmen. — Ist aber diese Rede über den Täufer in Jerusalem gehalten, dann dürfte auch ihr angegebener und an sich wahrscheinlicher Anlaß hieher gehören, die Botschaft des Täufers: die Vermuthung liegt nahe, daß den Gefangenen von Machärus gerade die Nachricht, daß zum erstenmale wieder seit seiner Verhaftung Jesus in der Hauptstadt erschienen sei, dazu veranlaßt, demselben seine ungeduldige, zu messianischen Machtthaten drängende Zweifelsfrage ans Herz zu legen. — Sieht man sich auch bei Lucas nach Mittheilungen um, welche mit innerer Wahrscheinlichkeit diesem Schauplatz und Moment zuzutheilen sein möchten, so bieten sich hier vor allem die mancherlei Gastmahlsscenen dar, bei welchen Jesus als Eingeladener mit Pharisäern und Schriftgelehrten in geselligem Verkehr erscheint. In Kapharnahum war kein Sitz der Schriftgelehrsamkeit und die etwa dorthin zur Beobachtung Jesu gesandten Männer schwerlich in der Lage, hier ein geselliges Haus zu machen; auch sieht, was von den dortigen Auseinandersetzungen zwischen Jesu und ihnen verlautet, nicht nach einem geselligen Verhältniß aus. Ebensowenig erscheint bei dem späteren hauptstädtischen Aufenthalt Jesu Joh. 7—10, da sich bereits ein tödtlicher Haß der pharisäisch-schriftgelehrten Kreise gegen ihn entwickelt hat, ein geselliger Verkehr zwischen beiden Theilen noch gedenkbar. Dagegen jetzt, wo noch kein förmlicher Bruch vorlag, wo man seine anspruchslose und friedfertige Wirkungsweise in Galiläa vor Augen hatte und zugleich von seiner Lehrgewalt und seinen Wunderwerken Unverwerfliches vernahm, mochte mancher das Anliegen haben, ihn kennen zu lernen und zuzusehen, „ob er wirklich ein Prophet sei." So ist es zu mancherlei bedeutsamen Tischreden Jesu gekommen. Zwar die scharfen Aussprüche Luc. 11, 37—54 hat Lucas wohl irrig — um der in denselben erwähnten „Becher und Schüsseln" willen — in eine Gastmahlsscene verlegt; sie werden — worauf namentlich die

Schlußweissagung vom Untergang Jerusalems deutet (V. 51) — einem späteren Zeitpunkt angehören. Dagegen paßt die anziehende Erzählung von der großen Sünderin Luc. 7, 36—50 trefflich hieher: sie zeigt den vornehmen Pharisäer noch in voller Unschlüssigkeit Jesu gegenüber und läßt nur eben erkennen, warum dieser auch in Jerusalem mehr bei den armen Sündern als bei den stolzen Heiligen ausrichtet. Ebenso die Tischreden, welche Lucas Kap. 14, 1—24 zusammengestellt hat, namentlich das Gleichniß vom großen Abendmahl. Dasselbe bringt nicht nur den damaligen Hauptgedanken Jesu, daß das Reich Gottes nicht erst sinnlich („mit äußerlichen Gebärden") zu erwarten, sondern geistlich bereits da, also sein Tisch vollauf gedeckt sei, auf einen besonders aufdringlichen Ausdruck, sondern zeichnet zugleich in der höflich-kühlen Ablehnung der Erstgeladenen, der Meister in Israel, und in der Warnung, nicht auf diese Weise den Mitgenuß der göttlichen Gnadendarbietung zu verscherzen, in unverkennbaren Zügen die ebenjetzt in Jerusalem obwaltende Lage der Dinge. Schon hier wird das im Großen und Ganzen Erfolglose dieses Missionsganges nach Jerusalem, wie Matth. 11, 25 es ausspricht, angedeutet: wenn Jesus auch Einzelne aus den vornehmen Kreisen, wie etwa das Haus des Lazarus in Bethanien,[1]) und wohl noch mehrere aus den niederen Schichten gewann, — den „Meistern in Israel" fehlte es, um zu seinem gedeckten Tische zu kommen, am Hunger und Durst nach Gerechtigkeit; sie hatten schon alles, was sie bedurften. Den eigentlichen Abbruch des äußerlich freundlichen Verhältnisses berichtet das vierte Evangelium: 5, 2—18. Insonderheit eine Heilung, welche Jesus an einem Sabbath vollzog und mit der Weisung „Nimm dein Bett und gehe heim" begleitete, gab den gesetzeseifrigen Männern so großen Anstoß, daß sie damit umgingen, ihm als einem Sabbathschänder den Proceß auf Leben und Tod zu machen; das ohne Zweifel vertrieb ihn aus Jerusalem.[2])

So sah sich Jesus abermals auf Galiläa zurückgeworfen. Und in diesem steigt sein Ansehen nun gerade auf den Gipfelpunkt.[3])

---

[1]) Luc. 10, 38—42; vgl. Joh. 11, 31 u. 45.

[2]) Joh. 5, 16—18.

[3]) Die Behauptung von Weiß II. S. 131, Jesus habe schon vor dem Gang nach Jerusalem seine Wirksamkeit in Galiläa für abgeschlossen geachtet, verstehe ich um so weniger, als Jesus nun noch sechs Monate, bis zum Laubhüttenfest, in Galiläa bleibt und nach Weiß seine dortige Wirksamkeit erst kurz vorher, im December, begonnen haben soll.

Seine Boten haben das ganze Land mit Verkündigung und Wunderzeichen in seinem Namen erfüllt; Exorcisten treten auf, die ohne zu seinen Jüngern zu gehören, in seinem Namen die bösen Geister bannen[1]); selbst am herodianischen Hofe, im entlegenen Machärus, wo eben das Haupt des Täufers gefallen ist, fängt man an, nach ihm zu fragen.[2]) Kaum hat er sich mit seinen Jüngern am See Genezareth wieder zusammengefunden, — noch ehe er ihnen eine kleine Ruhepause gönnen kann, strömen Tausende zu ihm zusammen.[3]) Aber dieser Glaube und Enthusiasmus der Galiläer ist ein sinnlicher; er freut sich der Wunder, ohne daß das Wort der Predigt die Herzen bekehrt, und er wartet darauf, daß der Mann so vieler Zeichen sich endlich als der erwartete Messias, der Stifter eines sinnenfälligen Himmelreiches entpuppe.[4]) So treibt das Schifflein Jesu hier einem unvermeidlichen Zusammenstoß mit der immer höher sich erregenden Volkserwartung entgegen. Es ist die in den Evangelien jetzt folgende Speisungsgeschichte, welche denselben herbeiführt und so den Höhepunkt der Volksthümlichkeit Jesu zum tragischen Wendepunkt derselben werden läßt. Alle vier Evangelisten berichten sie, und zweie, Matthäus und Marcus, haben außerdem noch (aus derselben Quelle allerdings) eine Doppelgängerin, die Speisung der Viertausend, die sie ein wenig später stellen. Daß dieselbe nur ein in den Zahlangaben wenig abweichender Bericht über denselben Vorgang ist, das beweist der gleiche Schauplatz und Anlaß, der wesentlich gleiche Verlauf, das beidemal folgende Bethsaida, und vor allem der Umstand, daß die Jünger bei der anscheinenden Wiederholung

---

[1]) Marc. 9, 38; vgl. Matth. 12, 27. Daß die in letzterer Stelle erwähnten Exorcisten ihre von Jesu vorausgesetzten Erfolge kraft seines Namens erzielten, geht aus dem Zusammenhang der Argumentation (vgl. V. 28) mit höchster Wahrscheinlichkeit hervor.

[2]) Marc. 6, 14—16; Matth. 14, 1 f.; Luc. 9, 7. Hätte der Vierfürst zur Zeit des Wirkens Jesu am See Genezareth in dem ebendort gelegenen Tiberias residirt, wie man gewöhnlich voraussetzt, dann wäre eine so späte Kenntnißnahme von Jesu unbegreiflich. Nun aber sagt uns die Hinrichtungsgeschichte des Täufers, zusammengenommen mit Jos. Ant. 18, 5, daß der Hof in jenen Zeiten in dem an der arabischen Grenze gelegenen Machärus sich aufhielt.

[3]) Marc. 6, 30 u. 31.

[4]) Vgl. Matth. 11, 20—24 und andererseits Marc. 1, 24 u. 34. Die Aeußerungen der Geisteskranken sind natürlich nur der vorlaute Ausdruck der allgemeinen Volkserwartung.

der Nothlage nicht die geringste Erinnerung an eine kürzlich vorhergegangene herrliche Abhülfe zeigen.[1]) Dabei hat diese zweite Speisungsgeschichte den Vorzug, uns anschaulicher als die erste über die veranlassende Nothlage zu unterrichten. Aber nur der johanneische Bericht verräth uns mit Einem Wort, wie sehr das hochherzige Unternehmen Jesu, die Menge in der Wüste zu speisen, ihm zur Bedrängniß ausgeschlagen: der in den Gesättigten aufflammende Enthusiasmus sagt sich: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll", und man will Jesum mit Gewalt zum König machen, d. h. ihn als politischen Messias im Triumph, in lawinenartig anwachsendem Zug aufs nahe Passahfest nach Jerusalem führen.[2]) Die ungeheure Gefahr, durch eine politisch-aufrührische Kundgebung sein ganzes Werk entstellt und vereitelt zu sehen, beschwört Jesus für den Augenblick, indem er sich von seinen Jüngern trennt und im Dunkel der Nacht verbirgt, um auf geheimnißvolle Weise über den See zu entkommen. Aber offenbar hat die Stimmung, welche bei der Speisung in helle Flammen aufschlug, im Land Genezareth auch die nächsten Wochen noch schwärmerisch beherrscht, bis Jesus auf opferschwere Weise sie allmählich dämpfte.

Es ist zunächst die bei den Synoptikern in verschiedener Gestalt und Stellung auftretende räthselhafte „Zeichenforderung", welche hier im pragmatischen Zusammenhang Licht gibt und empfängt. In zwiefacher Fassung, einer kürzeren, die dem Urevangelisten entstammt und der (zweiten) Speisungsgeschichte auf dem Fuße folgt (Marc. 8, 11 f.; Matth. 16, 1 f.), und einer ausführlicheren, die der Spruchsammlung entnommen und mit einem sogleich zu besprechenden giftigen Angriffe der Pharisäer verbunden ist, begegnet uns die befremdliche Thatsache, daß die Pharisäer von Jesu ein „Zeichen vom Himmel" begehren, — offenbar im Sinne seiner messianischen Beglaubigung.[3]) Noch seltsamer nimmt sich die Sache bei Johannes

[1]) Der Rückblick der Rede Marc. 8, 14—21 auf eine doppelte Speisung beweist hiegegen nicht, denn diese Fassung der Worte Jesu ist eben offenbar dem verdoppelten Speisungsbericht schriftstellerisch nachgebildet, wie sich selbst in der Wiederholung der vorher gebrauchten zwiefachen Bezeichnung der Körbe (κόφινοι — σπυρίδες) zeigt.

[2]) Joh. 6, 15.

[3]) Die Selbigkeit der Thatsache erhellt daraus, daß Marcus (8, 10—12) und Luc. (11, 29 f.) nur Eine Zeichenforderung haben (jener nach dem Urevangelisten, dieser nach der Spruchsammlung), und daß bei Matthäus beiderlei Berichte auf die Rede vom „Zeichen Jona" hinauslaufen.

aus, wo in einer Darstellung, welche offenbar wieder eine ganze Epoche in Eine Scene zusammenfaßt, diese Zeichenforderung dem — ebenerst durch das Zeichen der Speisung begeisterten — Volke in den Mund gelegt ist.[1]) Und doch wird ebendamit der Zusammenhang dieser Zeichenforderung mit der Speisungsgeschichte bestätigt, welcher der Schlüssel ihres Verständnisses ist. Man erräth: selbst die in Galiläa seither Jesu ungläubig und feindselig gegenüberstehenden Pharisäer sind von der allgemeinen Volksstimmung so weit mit fortgerissen, daß sie sich bereit erklären, ihn als Messias anzuerkennen, wenn er sich ihnen durch ein „Zeichen vom Himmel" beglaubige. Natürlich als Messias in ihrem Sinne, demselben Sinne, in welchem das Volk ihn soeben hatte zum König ausrufen wollen; daher auch Johannes die pharisäische Begehr verallgemeinernd dem Volke in den Mund legt. Der ganze Gegensatz der sinnlich-begehrlichen Messiashoffnung mit seiner vor allem auf innere Umkehr und Erneuerung gerichteten Himmelreichssache trat ihm hier entgegen, und das „Hebe dich weg von mir, Satan", mit dem er einst das Phantasiebild der messianischen Weltherrschaft abgefertigt, wallte in ihm auf. Scharf fertigt er das „böse, ehebrecherische Geschlecht" mit seiner Zeichenforderung ab, — wären sie rechten Sinnes, so würden sie die Wetterzeichen der Zeit deutlich genug finden, um die weltgeschichtliche Stunde zu erkennen; kein anderes Zeichen soll ihnen gegeben werden als das des Propheten Jona, d. h. die Weissagung des göttlichen Gerichts, falls sie nicht Buße thun. — Nach dieser Zurückweisung geben die Pharisäer die Rolle der bisherigen beobachtenden Neutralität auf und gehen zu offener Feindschaft wider ihn über[2]): sie geben, um den immer wieder das Volk für ihn begeisternden Eindruck seiner Wunder zu vernichten, die Losung aus, er thue dieselben mit satanischer Hülfe, er „treibe die Dämonen aus durch der Dämonen Obersten", und das ist der Grund des Zusammenhangs, in welchem diese Lästerrede bei Matthäus wie Lucas — offenbar auf Grund der Logia — mit der Zeichenforderung erscheint.[3]) Die merkwürdige Vertheidigungsrede Jesu gegen die Läster-

[1]) Joh. 6, 30.

[2]) Vgl. in der sogleich zu erörternden Rede Matth. 12, 22 f. V. 30.

[3]) Luc. 11, 14. 16 u. 29; Matth. 12, 38 vgl. mit 22 f. Aus diesem pragmatischen Zusammenhang erklärt sich auch die sonst ganz dunkle Gleichnißrede Matth. 12, 43—45, Luc. 11, 24—25 vom rückfälligen Besessenen. Der rückfällige Besessene bedeutet die Pharisäer, aus denen der böse Geist des Unglaubens

rede, die Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist enthaltend, wird von Marcus allerdings schon 3, 22—29, an offenbar verfrühter, durch den Urevangelisten bestimmter Stelle mitgetheilt, von Matthäus 12, 22 f., Lucas 11, 14 f. unter Mitbenutzung der Logiaquelle an etwas späterem Ort, aber auch schon vor der Speisung, während andererseits der bei Marc. 8, 10—13 bezeugte Anschluß der Zeichenforderung an die Speisungsgeschichte uns das Recht gibt, auch jene Streitreden — als mit der Zeichenforderung gleichzeitige — hinter die Speisung hinabzurücken. Lautet nun die Antwort Jesu auf jene Lästerrede noch ruhig widerlegend und seelsorgerisch warnend, so schreitet er dagegen bei einem zweiten, von Marcus und Matthäus richtig hinter die Speisungsgeschichte gestellten Angriff auch seinerseits zum offenen Bruch. Da ihn die Pharisäer wegen der Nichtbeobachtung ihrer Satzungen — des „Händewaschens", Marc. 7, 1 f., Matth. 15, 1 f. — zur Rede stellen, antwortet er ihnen mit einer schneidenden Kritik ihres ganzen Systems, heißt seine Jünger diesen „blinden Blindenleitern" nichts weiter nachfragen, und predigt sein antipharisäisches Sittenprincip ausdrücklich auch dem Volke, stellt also dieses vor die Entscheidung zwischen ihm und seinen pharisäischen Gegnern.

Aber dieser zweite galiläische Zeitabschnitt enthält nicht nur solche apologetisch-polemischen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern, sondern auch eine Auseinandersetzung mit dem galiläischen Volke, und in ihr eine neue positive Entfaltung der Lehre Jesu von höchster Bedeutung. War ihm in Galiläa die Messiasfrage einmal gestellt, so mußte Jesus der sinnlich-weltlichen Messiasidee, welche er von sich abwies, die rechte geistliche, die er in sich trug, offen entgegenstellen, und das thut er in der großen Predigt von dem in Ihm dem Volke dargebotenen „Brode des Lebens" Joh. 6. Johannes hat in dieser Predigt nicht nur wieder eine ganze Lehrweise und -periode Jesu summarisch in den Rahmen Einer Scene zusammengefaßt, sondern mit derselben auch noch eine spätere Lehrentfaltung, den erst in der Abendmahlseinsetzung hervortretenden Gedanken des Opfertodes, durch den der Messias den Seinen zum Lebensbrod und Lebenstrank werde, hinzugenommen, und so eine sinnige schrift-

ausgefahren schien, als sie kamen und Jesu ihre Huldigung anboten; in die er nun aber mit siebenfach verstärkter Gewalt zurückgekehrt ist, weil jenes Ausfahren nur eine Scheingenesung war.

stellerische Schöpfung hergestellt, die allerdings als wirkliche Lehrrede vollkommen unfaßlich, historisch und didactisch unmöglich ist. Aber nicht nur die Veranlassung, — daß das Volk bald nach der Speisung dem Herrn mit dem — ohne Zweifel von den Pharisäern eingegebenen — Gedanken gekommen ist, Mose habe doch noch Größeres gethan als er, nämlich ihre Väter in der Wüste mit Brod vom Himmel, mit Manna gespeist, — sondern auch die Art und Weise, in der Jesus diesen Anlaß ergreift, um den unersättlich wundersüchtigen Galiläern das in Ihm erschienene übersinnliche Heil und die Bedingung desselben, den Hunger und Durst der Seele nach Ewigem und die persönliche Hingabe an Ihn ans Herz zu legen, hat alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit. In ihrem Hauptbestand ist die Rede doch nur Ausführung jenes großen Spruches, der bei den Synoptikern bedeutsam am Eingang dieser Periode steht und auch bei ihnen, im Unterschied von der übrigens vorherrschenden Himmelreichs- und Gerechtigkeitslehre, die eigenthümlich johanneischen Grundtöne in der Lehre Jesu bezeugt: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater" — „Kommet her zu *mir*, Ich will euch erquicken". Und diese Betonung seiner Person, in deren eigenthümlichem Wunderleben die Gottgemeinschaft erschienen sei, so daß diese nur durch eine Aufnahme *seines* Lebens in die Herzen gewonnen werden könne, war eine Wendung, die unter allen Umständen in dem Lehrzeugniß Jesu einmal in den Vordergrund treten mußte. Aber dem Volke von Galiläa gefiel diese neue Lehrweise schlecht; so groß seine Sehnsucht nach einem sinnlichen Himmelreich auf Erden war, so gering sein Hunger und Durst nach übersinnlicher, geistlicher Befriedigung, und so verstand es aus der ihm dunkel bleibenden Predigt wesentlich nur das heraus, daß er der Messias in *seinem* Sinne nicht sein wolle. Hinfort stimmte das Volk seine Ansicht von Jesu dahin herab, daß er ein großer Prophet, ein Elia oder Jeremia oder sonst ein Vorläufer des Messias sein möge, — für den Messias selbst hielt es ihn nicht mehr.[1]) Die Enttäuschung und Entmuthigung im Kreise seiner bisherigen Anhänger ward um so größer, je höher unmittelbar vorher ihre messianischen Erwartungen gespannt gewesen; die Reihen seiner Nachfolger lichteten sich, „von da an wandelten viele seiner Jünger nicht mehr mit ihm".[2]) In seiner eigenen Familie war man

[1]) Matth. 16, 14. Vgl. oben S. 253—255.

[2]) Joh. 6, 66.

so völlig an ihm irre geworden, daß man ihn für einen Ueberspannten, von Sinnen Gekommenen erklärte, so daß er sich im Kreise seiner Getreuen von Mutter und Brüdern offen lossagen mußte.[1]) Ja selbst im Kreise der Zwölfe, der im Uebrigen treu zu ihm hielt, fand ein innerer Abfall von ihm statt, aus dem später der Verrath hervorreifen sollte, — vgl. Joh. 6, 67—71. So bietet das sechste Kapitel des Johannes den Schlüssel zu der auch bei den Synoptikern fühlbaren, aber unerklärt bleibenden Thatsache, daß bald nach der Speisung der Boden in Galiläa Jesu unter den Füßen zerbricht. In schmerzlichen Abschiedsworten muß er die Vergeblichkeit seiner dem hochbegnadigten Gau Genezareth gewidmeten Lebensarbeit bezeugen.[2]) Aber nicht nur Chorazin, Bethsaida, Kapharnahum muß er aufgeben: es scheint, daß dunkle Einverständnisse seiner Todfeinde, der Pharisäer, mit der herodianischen Landesobrigkeit ihm gleichzeitig den Verbleib in Galiläa überhaupt unmöglich gemacht haben[3]); denn wir sehen ihn bald auf einsamen Flüchtlingswegen, zuerst jenseits der Westgrenze, auf phönicischem Gebiet, wo die Begegnung mit dem cananäischen Weibe statt hat[4]), dann im äußersten Norden, auf dem Gebiet des Vierfürsten Philippus, dann wieder auf der Ostseite des Sees Genezareth, in der Dekapolis, die er in weitem, Galiläa umgehenden Bogen von Sidon aus erreicht hat, und wenn er Galiläa vorübergehend wieder betritt, so geschieht es heimlicher Weise.[5]) Auf diesen einsamen Flüchtlingswegen, auf denen nur die Zwölfe ihn begleiten, findet nun mit diesen das bedeutsame Gespräch von Cäsarea Philippi statt. Es drängt Jesum, zu erproben, ob seine seitherige Arbeit wenigstens in diesem engsten Kreise die erwünschte Frucht getragen, ob diese Vertrautesten wenigstens trotz seiner Nichterfüllung der sinnlichen Volkserwartungen ihn aus tieferer Herzenserfahrung erkannt, und er empfängt als Antwort das große Bekenntniß des

---

[1]) Marc. 3, 21. 31—35; vgl. Matth. 12, 46—50; Luc. 8, 19—21. Die bei Marcus wie bei Matthäus und Lucas bezeugte, also in beiden synoptischen Hauptquellen gegebene Verknüpfung dieser auffallenden Mittheilung mit der Lästerrede der Pharisäer spricht dafür, daß beides in denselben Zeitabschnitt gehört.

[2]) Matth. 11, 20—24, Worte, welche in der Spruchsammlung zu früh gestellt waren.

[3]) Vgl. Marc. 8, 15 mit Marc. 3, 6 und Luc. 13, 31.

[4]) Matth. 15, 21—28; Marc. 7, 24—30.

[5]) Vgl. Marc. 8, 27; 7, 31; 9, 30.

Petrus, welches ihn auf diesen Erstling der im rechten Sinne an ihn Gläubigen die ganze Zukunft seiner Sache bauen läßt: Matth. 16, 13—20.

Aber diese Zukunft liegt jenseits eines dunkeln Abgrundes, der sich eben jetzt vor seinen Augen aufthut. Unmittelbar an die hohe Antwort, die dem Petrus zu Theil wird, schließen sich die Eröffnungen über den bevorstehenden Leidens- und Todesweg, und schon die Verheißungen jener Antwort selbst sind als jenseits des Todes zu erfüllende gedacht.[1]) Es war zunächst seine äußere Lage, welche dem Herrn diese letzte Wendung seines Berufsweges vor Augen stellte. Aus dem Scheitern der galiläischen Volksmission gab es nur Einen Ausweg, welcher kein Senken der Fahne, kein Aufgeben der messianischen Sendung an Israel war, — den Weg abermals nach Jerusalem. Hier am Sitz und Herd der volkbeherrschenden Gegenmächte mußte die messianische Gemeinde entstehen, dem Judenthum im Mittelpunkt seines Geisteslebens abgerungen werden, wenn sie als Siegerin über den widerstrebenden Volksgeist zur Welt kommen sollte: das war nun klar. Aber dieser allein hoffnungsvolle Ausweg war andererseits nach den in Jerusalem gemachten Erfahrungen und nach dem auch in Galiläa vollzogenen Bruch mit den Pharisäern zugleich der hoffnungsloseste, der fast sichere Weg in den Tod. Was nun alle Umstände und Anzeichen seiner Lage ihm weissagten, das alte Ende der Propheten, das erfaßte Jesus ringend und betend als möglichen, ja immer gewisser werdenden Rathschluß seines Vaters, ihn durch anscheinenden Untergang zum entscheidenden Siege zu führen, wie das Weizenkorn erst in die Erde fallend und ersterbend zu erhöhter, vervielfältigter Lebensentfaltung gelangt.[2]) In diesem Zusammenhange gewinnt die räthselhafte Verklärungsgeschichte Marc. 9, 2 f. (Matth. 17, 1 f.; Luc. 9, 28 f.) ihr Licht: sie ist, wie schon ihre von den Synoptikern in ungewohnter Bestimmtheit angegebene Gleichzeitigkeit mit den ersten Todesweissagungen errathen läßt, aber auch eine ausdrückliche Andeutung bei Lucas es bezeugt,[3]) nichts andres als ein geheimnißvolles Spiegelbild des inneren Ringens mit dem Todesgedanken und der ahnungsvoll vorauserrungenen Sieges-

---

[1]) Matth. 16, 21 f.; Marc. 8, 31; Luc. 9, 22. Und in Matth. 16, 19 ist das futurische δώσω, οἰκοδομήσω wohl zu beachten.

[2]) Luc. 12, 49. 50; Joh. 12, 24.

[3]) Luc. 9, 31.

gewißheit. In einsamer Gebetsnacht hält seine nach Klarheit über des Vaters Rathschluß ringende Seele Zwiesprach mit „Mose und Elia", d. h. wenn wir die Symbolik der Erzählung in unsre Sprache übersetzen: mit den Geistern von Gesetz und Propheten, und diese Stimmen altteſtamentlicher Offenbarung weisen ihm „den Ausgang, den er in Jerusalem nehmen soll"; die Jünger aber, beim Morgenanbruch erwachend, schauen auf seinem vom Siege der Ergebung verklärten Angesicht den Abglanz dessen, was in seiner Seele vorgegangen ist. Von da an durchzieht die Bemühung, die Seinen in den ihnen vollkommen fremdartigen und ärgernißvollen Gedanken eines sterbenden Messias einzuführen und ihnen jenseits des Todesdunkels den dann erst kraftvollen, welterobernden und weltrichterlichen Aufgang seines Reiches zu zeigen, den ganzen noch übrigen Verkehr mit ihnen.[1]) Und von hier aus nimmt dann die Lehre Jesu überhaupt ihre letzte Entfaltung, in ihrem im engeren Sinne prophetischen Element. Mit dem Blick in den vor ihm sich öffnenden Abgrund des zeitlichen Unterganges geht seiner Gottesgewißheit zugleich als Jenseits dieses Abgrundes ein Bild seines Sieges und Triumphes auf, das Bild seines göttlich-herrlichen Wiedereinzugs in die ihn schmachvoll ausstoßende Welt. In das von seiner danielischen Lieblingsstelle (Dan. 7, 13) ihm dargebotene Anschauungsbild seiner „Wiederkunft in des Himmels Wolken" faßt sich ihm alles zusammen, was zur Durchführung der Reich-Gottes-Sache noch kommen mußte, seine persönliche Verklärung wie die Stiftung seiner Gemeinde durch Ausgießung des heiligen Geistes; das aus der Verwerfung des Messias nothwendig erwachsende Gottesgericht über Israel und Jerusalem, wie die Heranziehung der Heidenwelt, auf welche sein Hoffnungsblick sich längst und zunehmend gerichtet hatte; die Sichtung und Vollendung seiner Gemeinde im Kampf mit der Welt, die Auferweckung der Todten und das Weltgericht. Die Weissagungsreden, in welchen er dies alles seinen Jüngern von da an gepredigt hat, nicht um ihre Phantasie oder Wißbegier zu befriedigen, sondern um ihre Hoffnung und ihre Treue zu stählen, liegen uns besonders Matth. 16, 21—28; Luc. 12, 35—38 und 17, 22—18, 8; Marc. 13 und Matth. 24—25 vor.

Noch schwankt Jesus — wohl um der Unreife der Jünger willen, die er bei dem Heilungsanliegen des fallsüchtigen Knaben

[1]) Vgl. Marc. 8, 31 f.; 9, 31 f.; 10, 32 f. u. s. w.

(Marc. 9, 14 f.) wieder erfahren hat —, ob er den Gang nach Jerusalem schon jetzt antreten soll, und diese Schwankung tritt in der von Johannes berichteten Unterredung mit seinen Brüdern sichtlich hervor.[1]) Nach einem kurzen letzten Aufenthalt in Kapharnahum, in den dies Gespräch fällt und den auch die Synoptiker bezeugen[2]), bricht er um Laubhütten dennoch nach Jerusalem auf. Ob die von Lucas aus der Spruchsammlung hiehergezogene Wanderung durch Samarien (Luc. 9, 51 f.) nicht vielmehr der Reise Joh. 5 angehöret, haben wir schon oben gefragt: statt dessen liegt die hier eintretende Festreise in Marc. 10, 1 f., Matth. 19, 1 f. vor, denn die unglückliche Idee einiger Ausleger, Jesum vom Laubhüttenfest nochmals nach Galiläa zurückkehren zu lassen, hat nicht nur keinerlei Spur für sich, sondern steht auch mit der folgenden johanneischen Darstellung und mit allem, was wir seither über den Ausgang der galiläischen Wirksamkeit festgestellt haben, im Widerspruch.[3]) Nach Johannes folgt nämlich nun ein von Laubhütten bis zum Tempelweihfest, d. h. vom September bis in den December währender jerusalemische Aufenthalt, in welchem die lebhaftesten Kämpfe mit den Schriftgelehrten und Pharisäern stattfinden und Jesus in der hauptstädtischen Bevölkerung offenbar Boden gewinnt, schließlich aber doch durch wiederholte Lebensbedrohungen zur Flucht nach Peräa genöthigt wird.[4]) In diesen längsten und für den

[1]) Joh. 7, 1—9.

[2]) Marc. 9, 33 f.; Matth. 17, 24. Die von Matthäus hier angeschlossene Geschichte von der Tempelsteuer dürfte indeß einem früheren Zeitpunkt angehören; die Tempelsteuer wurde in den dem Passah vorhergehenden Wochen eingefordert.

[3]) D. Haupt bekennt a. a. O. S. 388, auch keine andere Möglichkeit der Ineinanderfügung des synoptischen und johanneischen Berichtes zu wissen, erklärt sich aber durch die obige dennoch unbefriedigt, weil es sicher die Meinung der Synoptiker nicht gewesen sei, daß das Petrusbekenntniß vor diese ganze Zeit (Joh. 7—12) gehöre. Aber haben die Synoptiker überhaupt von dieser letzten außergaliläischen Periode eine klare Vorstellung gehabt? Widerlegt ihre Darstellung, die dem Abschied von Galiläa das Todespassah unmittelbar folgen läßt, nicht sich selbst durch die bei letzterem hervortretenden mehrfachen Spuren früherer und längerer Wirksamkeit in der Hauptstadt? Und Lucas wenigstens, der das Petrusbekenntniß bereits 9, 20 berichtet und Jesum dann zehn Kapitel hindurch nach Jerusalem wandern läßt, muß eine Ahnung davon gehabt haben, daß zwischen der beginnenden Todesweissagung und ihrer Erfüllung ein viel längerer Zeitraum verflossen ist, als der summarische Bericht des Urevangeliums erkennen ließ.

[4]) Joh. 7, 10—10, 40.

Geisterkampf entscheidenden hauptstädtischen Aufenthalt gehört offenbar vieles, was die Synoptiker in die letzten Lebenstage Jesu zusammengedrängt haben, ohne daß es in der Leidenswoche Raum hat und in die unmittelbare Todesnähe paßt. Ist die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums Marc. 11, 12 f. überhaupt historisch und nicht auf ein Mißverständniß der Parabel Luc. 13, 6—9 zurückzuführen, so muß sie diesem Herbstaufenthalt angehören, nicht der Osterzeit, in der Jesus keine Früchte an einem Feigenbaum suchen konnte. Aber auch jene öffentliche Lehrthätigkeit Jesu, welche die synoptische Darstellung in die Leidenswoche verlegt[1]), und die denkwürdigen Streitgespräche, in denen sich pharisäische und sadducäische Schriftgelehrsamkeit an ihm versucht und schließlich von ihm selbst auf die Probe gestellt und vor dem Volke schonungslos gekennzeichnet wird[2]), müssen ganz oder zumeist hierhergezogen werden: bei dem letzten Passah, da die Würfel bereits gefallen waren, war für das alles kein Raum und keine Stimmung mehr.[3]) Nicht minder gehören von den vorgängigen Reden, welche Lucas in seinem so-

---

[1]) Marc. 14, 49; Luc. 19, 47—48.

[2]) Marc. 12, 13—40; Matth. 22, 15—23, 39.

[3]) Gegen diese Zurechtstellung des synoptischen Berichts erhebt nicht nur mein Recensent in der N. Ev. K. Z. den spöttischen Vorwurf „der Willkür, oder wenn das besser gefällt, eines historischen Specialgeschmacks", sondern auch D. Holtzmann (Gött. Gel. Anz. 1886, S. 338) macht hier gegen mich eine chronologische Vollkommenheit der synoptischen Darstellung geltend, die bei einem kritischen Theologen erstaunen müßte, wenn sie nicht gegen die Glaubwürdigkeit der johanneischen in die Wagschale fallen sollte. Er spricht von einem „mit ausdrücklicher und genauer Unterscheidung der einzelnen Tage, in lückenloser Aufeinanderfolge der entscheidenden Ereignisse fortschreitenden synoptischen Grundbericht", und findet einen großen Widerspruch, ja eine „Ausrenkung des Berichts" darin, daß ich zwar die Vollmachtsfrage der Synedristen Mc. 11, 28 in die Leidenswoche, dagegen die Streitgespräche mit den Schriftgelehrten „ein halbes Jahr" (richtiger: etliche Monate) früher setze. Von „ausdrücklicher und genauer Unterscheidung aufeinanderfolgender Entscheidungstage" finde ich nun bei Marcus nichts, als die höchst fragwürdige Vertheilung der höchst fragwürdigen Feigenbaumsgeschichte auf zwei Tage, und dann nach zwei Kapiteln voll Streit- und Weissagungsreden 14, 1 die Notiz, es sei zwei Tage vor Ostern gewesen. Ohne Zweifel hat Marcus oder der Urevangelist sich alle jene Reden in den dritten, vierten, fünften Tag vor Ostern gedacht; aber ob das irgendwelche Wahrscheinlichkeit hat? Ganz abgesehen davon, daß er dann aus 2—3 Tagen ungefähr halb so viel Reden Jesu mitzutheilen hätte als aus der ganzen vorhergehenden Lehrzeit Jesu, — wer fühlte nicht, wie wenig nach der Spannung der Gegensätze

genannten Reisebericht aus der apostolischen Spruchsammlung mittheilt, ohne Zweifel manche in diese Zeit. Insonderheit können wir das vermuthen von dem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus, das ohne Zweifel den in stolzen hauptstädtischen Palästen sitzenden Sadducäern vorgetragen worden ist; und geradezu gewiß ist es in Betreff der Reden Luc. 13, 1—9, welche sich nicht nur auf hauptstädtische Vorgänge beziehen, sondern auch handgreiflich auf Jerusalem, den „in den Weinberg (Israel) gepflanzten Feigenbaum", gemünzt sind und in ihrer Untergangsandrohung mit verschiedenen ähnlichen Warnungen in Joh. 8 sich begegnen. Das Ergebniß dieser dreimonatlichen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem ist einerseits die Sammlung einer bis zum Erdulden der Excommunication entschlossenen kleinen messianischen Gemeinde daselbst (Joh. 9), — seiner „Herde", von der er Joh. 10 mit solcher Wärme redet, andererseits die Verschärfung des Gegensatzes zwischen ihm und der Pharisäer- und Schriftgelehrtenpartei bis aufs Aeußerste, bis zur wiederholten Lebensbedrohung.[1])

auf Leben und Tod, wie sie 11, 27—12, 12 hervortritt, die dann folgenden zum Theil ganz friedfertigen (12, 28 f.) theologischen Dispute passen. Daß der Versuch, dem Herrn mit Geisteswaffen beizukommen, einem früheren Stadium des Kampfes angehören muß als der Beschluß ihn umzubringen, daß nach dem offenen Vorhalt dieser Mordgedanken dieselben Leute nicht am folgenden Tag gekommen sein können, um zu Jesu zu sagen „Meister, du lehrest den Weg Gottes recht", und „Welches ist doch das größte Gebot im Gesetz?", und nun auch Jesus mit ihnen nicht mehr über ihre Ansichten vom Messias disputirt haben wird, das liegt für ein unbefangenes historische Gefühl so sehr auf der Hand, daß man diese letzteren Scenen auch dann in einen früheren Zeitpunkt setzen müßte, wenn Joh. 8—10 uns nicht die Situation gezeichnet hätte, in die sie gehören. Der Wortkrieg der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus, der sich durch den größeren Theil seines Lehramts hindurchzieht und in den Zeiten Joh. 7—10 seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint, und der Entschluß des überwiegend sadducäisch und politisch gesinnten Synedriums, gewaltthätig gegen ihn einzuschreiten, welcher später erfolgte und rasch zur Ausführung kam (Joh. 11 f.), sind zwei wesentlich verschiedene Dinge, und deswegen sind eben Marc. 11, 27—12, 12 und Marc. 12, 13—40 zeitlich von einander zu scheiden.

[1]) Joh. 8, 59 u. 10, 31. Wenn Strauß in solchen Scenen eine „künstliche Retardirung" des im 4. Evangelium vorzeitig angesetzten Todesgedankens findet, so verkennt er den weiten Abstand, der zwischen den Bestrebungen einer Partei oder tumultuarischen Attentaten, und einem wirklichen Todesurtheil wider Jesum lag. Letzteres war erst durch den Zutritt der hohenpriesterlich-sadducäischen Elemente im Synedrium möglich, den Joh. 11, 47 f. trefflich motivirt.

Der Vertreibung Jesu aus Jerusalem am Tempelweihfest, also im December[1]), folgt nach Johannes ein Aufenthalt in Peräa, der nicht lange vor Ostern durch die Reise nach Bethanien ans Grab des Lazarus beendet wird, also den größeren Theil der bis zum Osterfest 782 noch übrigen drei Monate eingenommen haben wird. Wenn Marcus und Matthäus die Todesreise Jesu ebenfalls durch Peräa gehen lassen und in dieselbe so mancherlei Vorgänge verlegen, daß aus einer einfachen Reise eine Wirksamkeitsperiode Jesu wird,[2]) so ist auch hier wieder die sachliche Zusammenstimmung der beiderseitigen Darstellungen bei aller formellen Verschiedenheit offenbar. Nach Marcus und Matthäus wie nach Johannes[3]) ist dieser peräische Aufenthalt noch einmal eine Zeit volksthümlicher Wirksamkeit geworden, von der die Pharisäer im Einverständniß mit dem Landesherrn, dem zu offner Gewalt zu feigen Herodes, ihn umsonst hinwegzuscheuchen versuchten.[4]) Abgesehen von dem Disput über Ehescheidung, der vielleicht gleich ähnlichen Streitverhandlungen dem vorhergegangenen jerusalemischen Abschnitt angehört, finden wir auch bei den Synoptikern nur die Spuren eines gläubigen Volkszudranges, wie Joh. 10, 42 ihn andeutet. Die Frauen bringen ihm ihre Kinder, daß er sie segne; die Männer sind entschlossen, ihn demnächst nach Jerusalem aufs Fest zu begleiten, und er hat eine Begeisterung zu dämpfen, welche die Opfer einer nunmehr auf Leben und Tod gehenden Nachfolge nicht vorausbedenkt: Lucas 14, 25—35, eine Volksrede, die ohne Zweifel hieher gehört. Eine unreife Begeisterung dämpfen muß er auch bei dem reichen Jüngling, dessen Geschichte die Synoptiker wohl nicht ohne bestimmten Anhalt hieher setzen; auch in der Zumuthung, alles Irdische dahinzugeben und so ihm nachzufolgen, trägt sie das Gepräge einer Zeit, in der bereits ein vollständiger Bruch seiner Reichssache mit den herrschenden Gewalten in Israel in Sicht war, also eine vollständige Lösung seiner Jüngerschaft von ihren bisherigen äußeren Verhältnissen zum praktischen

[1]) Joh. 10, 22.

[2]) Vgl. Marc. 10, 1—45; Matth. 19, 1—20, 28.

[3]) Joh. 10, 40—42.

[4]) Luc. 13, 31 f. Daß dieser in mancher Beziehung dunkle Spruch eben jetzt in Peräa geredet worden, schließen wir daraus, daß Lucas ihn hinter die galiläische Zeit stellt, und daß Jesus in Galiläa ja wirklich vor Herodes gewichen war, während er hier vielmehr den freien Weg durch herodianisches Gebiet verlangt, um in Jerusalem seinen Tod zu finden.

Gebote ward. Aus derselben Lage versteht es sich, daß Jesus diese letzte ruhige Zeit seines Lebens — noch mehr als zur Volkspredigt — zur Unterweisung seiner Jünger verwendet, welche lernen mußten ihn demnächst zu entbehren. Immer wieder findet er bei ihnen phantastische Erwartungen zu dämpfen, die sich an seinen bevorstehenden Passahgang nach Jerusalem knüpfen, als werde er da seine Sache mit Wunderkräften zum Siege führen und Ehrenplätze zur Rechten und Linken seines Thrones auszutheilen haben; immer von neuem hat er sie in die ganz andere Art der bevorstehenden Entscheidung, von der ein Vorgefühl auf ihren Gemüthern lag, einzuweisen, — (Gleichniß von dem in die Ferne reisenden Herrn; Abweisung der Bitte der Zebedaiden).[1]) Hieran knüpften sich ohne Zweifel Weissagungen ihrer eignen Prüfungen und Leiden, die sie in seiner Nachfolge, in ihrem künftigen Berufe zu erfahren haben würden; Mahnungen zu jener Sorg- und Furchtlosigkeit des Lebens, wie das Kindesvertrauen zum himmlischen Vater und die alleinige Werthlegung auf das Unsichtbare und Ewige sie verleiht; Verheißungen der Gebetserhörung, des Geistesbeistandes von oben und des ewigen Lohnes, — also Ansprachen, wie sie Matth. 10, 16—42; Luc. 12, 1—12; 32—53 und in den johanneischen Abschiedsreden zu lesen sind. Endlich prägt er ihnen das Bild seiner Gemeinde in die Seele, wie sie sich unter ihren Händen als weltgeschichtliche Trägerin des Reiches Gottes gestalten soll: das Bild einer wahren Brüdergemeinde, in welcher Liebe, Zucht und Vergebung walten sollen (Matth. 18, 15—35); in welcher niemand „Vater" oder „Meister" heißen, niemand herrschen soll, sondern wer sich hervorthun will, es allein thun darf in selbstverleugnender, dienender Liebe (Matth. 23, 8 f.; Marc. 10, 42—45); in welcher die strengste Selbstzucht Hand in Hand gehen muß mit der zartesten Schonung und Pflege der Schwachen und Kleinen (Marc. 9, 33—50; Matth. 18, 1—14). —

Mitten in diese Unterweisungen tönt der Hülferuf aus Bethanien. Jesus, des tödtlichen Ausgangs der Krankheit seines Freundes im Geiste vergewissert, gewinnt die Zuversicht, daß ihm noch einmal ein größtes Zeichen vergönnt sein soll, um damit an Jerusalems verschlossene Herzensthür anzuklopfen. Er zieht nach Be-

[1]) Luc. 19, 11—27; Marc. 10, 35 f. und Matth. 20, 20—28.

thanien und erweckt den Lazarus; der Eindruck ist ein ungeheurer, — er reicht bis in die regierenden Kreise der Hauptstadt hinein.[1]) Aber die Wirkung ist die dem Gläubigwerden entgegengesetzte: hatten bis dahin nur Pharisäer und Schriftgelehrte aus fanatischem Haß seinen Tod angestrebt, so werden nun auch die kühlen, politisch berechnenden sadducäischen Oberpriester schlüssig, man dürfe die Dinge nicht länger gehen lassen, sonst werde die von Jesu ausgehende Volkserregung zu einer politischen Katastrophe führen.[2]) So gibt das elfte Kapitel des Johannesevangeliums eine Motivirung des Ausgangs Jesu, die man in der synoptischen Darstellung vergeblich sucht. Aus der synoptischen Erzählung allein, ohne die Auferweckung des Lazarus, erklärt sich weder, wie die Galiläer, deren Ansicht über Jesum bei seinem Abschied von Galiläa so sehr herabgestimmt war,[3]) auf einmal bei seinem Einzug in Jerusalem in messianische Begeisterung auflodern, noch wie die jüdische Obrigkeit, welche doch blos den Pharisäern und Schriftgelehrten zu lieb zu einem ebenso frevelhaften als bei der Volksstimmung gefahrvollen Justizmord nicht geneigt sein konnte, auf einmal zur blutigen Gewaltthat gegen einen Unschuldigen und Friedfertigen entschlossen ist; so daß die Ueberlegenheit der johanneischen Erzählung sich auch auf diesem ihrem angefochtensten Punkte bewährt.[4])

[1]) Joh. 11, 1—45.

[2]) Joh. 11, 47—53.

[3]) Matth. 16, 13. 14 f.

[4]) Der übertriebenen Herausstreichung des synoptischen Berichtes gegenüber, die auf Kosten des johanneischen gegenwärtig Mode ist, verlohnt es sich, diesen wichtigen Punkt noch etwas näher zu beleuchten. Gewiß haben die Synoptiker auf Grund ihres bruchstücklichen Materials und ihrer unvollkommenen, secundären Kenntniß des Verlaufs sich die Katastrophe Jesu so zurechtgelegt, daß der messianische Jubel des Einzugs und die (in Ermangelung einer anderen jerusalemischen Gelegenheit hieher verlegte) Tempelreinigung im Zusammenhang mit dem bereits in Galiläa zugezogenen Haß der Pharisäer das Schicksal Jesu in Jerusalem herbeigeführt habe. Aber ist diese Motivirung, wie noch Holtzmann a. a. O. S. 340 sehr entschieden meint, ausreichend und haltbar? Die Tempelreinigung, auch wenn sie jetzt erst stattgefunden hätte, war an sich nichts weniger als eine specifisch-messianische Handlung: diese Abstellung eines offenbaren Unfugs hätte jeder Prophet oder Zelot vollziehen können. Dazu war der abgestellte Unfug selbst denen, die ihn trieben, so sehr als solcher bewußt, daß ihrer Keiner gegen den waffenlos Einschreitenden auch nur die Hand zu rühren wagte: und um einer solchen Handlung willen, der jedermann in Israel sachlich Recht gab und die die Machthaber doch nur einer Nachlässigkeit

Nach Johannes verbirgt sich Jesus vor dem Verhaftsbefehl des Synedriums die kurze bis Ostern noch übrige Zeit in einem nördlich von Jerusalem am Rand der Wüste gelegenen Orte Ephraim. Von hier scheint er kurz vor'm Feste sich unter die Schaaren der von Peräa herüberkommenden Festpilger gemischt zu haben, in deren Mitte er gegen einen Handstreich der Gewalthaber sicher war; denn über Jericho, die Station der peräischen Pilgerzüge, läßt der synoptische Bericht ihn den letzten Gang nach Jerusalem thun, und ebenso

---

zieh, soll man in Israel jemanden sofort ans Kreuz gebracht haben? Ueberdies wird das Heranziehen dieser Thatsache als Todesursache geradezu verboten durch die synoptischen Berichte selbst, die in dem Processe Jesu der Tempelreinigung auch nicht mit einem Wort Erwähnung thun lassen. — So bliebe also der messianische Einzug. Allerdings, als Pseudomessias wird Jesus verurtheilt, aber daß man dazu lediglich durch seinen Palmeneinzng veranlaßt worden sei, ist doch ganz unglaublich, wie denn auch nach den synoptischen Berichten der Hohepriester sich im Verhöre auf denselben in keiner Weise berufen hat. Dieser Einzug war bei allem Jubel so anspruchslos und friedfertig, so dem schlechthin unschuldigen Messiasbilde des Sacharjah entsprechend, und Jesus selbst hatte sich dabei so wenig thätig, so sehr nur zulassend verhalten, daß man in der That nicht begriffe, wie das Synedrium daraufhin — laut des synoptischen Weingärtnergleichnisses — sofort und auf die Gefahr eines Volksaufruhrs hin das Todesurtheil fertig gehabt hätte, ohne nur den geringsten Anlauf zu einem wirklichen politischen Messiasthum abzuwarten. Dazu kommt, daß nach dem nachdrücklichen und von niemandem beanstandeten Zeugniß der Synoptiker Jesus nicht erst seit seinem Einzug, sondern schon seit seinem Entschluß Galiläa zu verlassen und nach Jerusalem zu ziehen seines dortigen gewaltsamen Todes gewärtig ist. Das mochten sich die Synoptiker aus seinem übernatürlichen Vorherwissen erklären: wir, die wir dafür eine psychologische und pragmatische Vermittelung fordern, fragen umsonst, wie Jesus seines gewaltsamen Todesausganges im Voraus gewiß sein konnte, wenn er Jerusalem das erste Mal in seinem Lehramt zu betreten im Begriff war und wenn die Dinge zwischen ihm und den dortigen Gewalthabern noch so intact lagen wie es bei den Synoptikern erscheint. Die ganze Unzulänglichkeit der synoptischen Darstellung wird auf diesem Punkte am besten durch den entschiedensten Vertreter derselben, durch Keim, in's Licht gestellt: mit was für Uebertreibungen und Eintragungen hat er dem Matthäusbericht nachhelfen müssen; was für „Katastrophen, Reformationen, Organisationen" sollen da auf dem Weg von Bethphage bis zum Vorhof des Tempels liegen! Jesus soll in der messianischen Demonstration des Einzugs sich selbst ungetreu geworden sein, in der Tempelreinigung — dieser Verjagung etlicher Vieh- und Geldhändler von einer Stätte, auf die sie kein Recht hatten — den Weg gewaltthätigen Messiasthums beschritten haben, dann aber, vor den Consequenzen dieses Weges erschreckend, wieder in sein prophetisches Auftreten zurückgekehrt sein: er soll ebendamit die ihn tragende Volksgunst und -hülfe gelähmt und so seinen

setzt auch bei Johannes sein Kommen von Südosten her, über das am Oelberg gelegene Bethanien, die Straße von Jericho voraus. Er durfte nicht wegbleiben: er wäre nicht der gute Hirte gewesen, wenn er seine Herde in Jerusalem sich selbst überlassen hätte, und vor der ganzen Volksgemeinde, wie sie auf Ostern zusammenkam, mußte Israels Verhältniß zu ihm endlich zur Entscheidung kommen. Die Synoptiker beschreiben uns seine Wanderung von Jericho nach Jerusalem, die Heilung des blinden Bettlers, die Heimsuchung des Zöllners Zacchäus, die Ueberschreitung des Oelbergs und die Thränen und prophetischen Worte, mit denen er die in Sicht kommende Hauptstadt begrüßte. Er bleibt zunächst in Bethanien, wo ihm die Freunde des Lazarus ein Festmahl geben und Maria, die Schwester desselben, ihn salbt, — wie er selbst es deutet, zu seinem Begräbniß; es ist der sechste Tag vor Passah.[1]) Am folgenden Tage wird ihm von den bereits in die Hauptstadt vorangezogenen Festpilgern jener huldigende Einzug bereitet, den er annimmt, um sich — im Sinne des von Sacharjah geweissagten sanftmüthigen und demüthigen Heilskönigthums — endlich als Israels Messias vor allem Volk zu bekennen.

Todesausgang tragisch selbst herbeigeführt haben. Zu solchen Karikaturen kommt man, wenn man bei den Synoptikern mehr sucht, als sie zu bieten haben; wenn man, statt unschätzbarer Fragmente in loser, ungefährer Zusammenordnung, bei ihnen pragmatische Geschichte sucht, wie damals nur ein durchgängiger Begleiter der Wege Jesu sie bieten konnte, — die wirklich vorhandene pragmatische Geschichte aber aus Anstoß an dem theologischen Standpunkt ihres Verfassers verschmäht und verwirft. Daß das Unternehmen Jesu, wiewohl von Galiläa ausgehend und hier wiederholt sich sammelnd und Streitkräfte werbend, sich von Anbeginn auf den Herzpunkt des Landes gerichtet hatte, daß drei auf Jerusalem gerichtete Eroberungszüge von steigender Nachhaltigkeit (K. 2, Kap. 5. u. Kap. 7—10) der letzten Entscheidung vorhergegangen sind, und daß diese nachhaltige Anstrengung zumal in ihrem dritten und andauerndsten Act es in der That dahin gebracht hatte, die jerusalemischen Machthaber vor jene Alternative zu stellen, die das (synoptische) Gleichniß von den Weingärtnern ausdrückt, — sie auf den Punkt gedrängt hatte, zu sagen: Er oder wir! er muß fallen, wenn *wir* unsre Herrschaft im Volke behaupten wollen, — das hat eben nur Johannes uns dargestellt und anschaulich gemacht. Und diesen gewaltigen historischen Vorzug seines Evangeliums zu verkennen und zu leugnen um der Bedenken willen, welche andere Seiten desselben erregen, ist um kein Haar breit „wissenschaftlicher", als das Verfahren der Apologeten, welche sich über letztere Bedenken wegsetzen um jenes historischen Vorzuges willen.

[1]) Joh. 12, 1—8; vgl. Marc. 14, 3—9; Matth. 26, 6—12.

Aus den folgenden Erzählungen der Synoptiker ist, wie vorhin gezeigt, die Tempelreinigung, die Verfluchung des Feigenbaums, die Reihe der Dispute mit den Schriftgelehrten wegzudenken. Ein öffentliches Auftreten Jesu hat dennoch stattgefunden, auch nach Johannes, der uns (12, 20—36) die Geschichte von den nach Jesu fragenden Griechen und seine hiedurch veranlaßte Gemüthsbewegung und Abschiedsrede erzählt. Von synoptischen Stoffen kann etwa die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahle Matth. 22 hiehergehören, als ein historisch-prophetischer Rückblick auf seine ganze Sendung und Berufserfahrung. Jedenfalls hat die Vollmachtsfrage der Synedristen, und was sich daran anschließt, hier seinen Platz: durch den Volksjubel des Einzugs von dem Wege der Gewalt für den Augenblick zurückgeschreckt, verlegen sich die Machthaber noch einmal auf den Streit der Worte und fragen ihn nach dem Rechtstitel seines nun offen erklärten Messiasthums. Die Gegenfrage Jesu nach der Vollmacht des Täufers, das Gleichniß von den beiden ungleichen Söhnen (Matth. 21, 28—32), und vor allem das Gleichniß von den Weingärtnern, in welchem Jesus ihnen das eigentliche Motiv ihrer Mordgedanken vorhält, passen an keinen anderen Ort.[1]) Endlich steht nichts im Wege, das abendliche Gespräch mit den Jüngern über den Untergang des Tempels in der That auf den Abend des Schlußtages seiner öffentlichen Wirksamkeit zu setzen; es ist offenbar in Gethsemane geführt, dem abendlichen Aufenthaltsort dieser letzten Tage, der gerade dem Tempel gegenüberlag, und schließt das Lehren Jesu im Tempel auf majestätische Weise ab.[2]) Natürlich, daß die große Rede Matth. 24—25 und ebenso die johanneischen Abschiedsreden Zusammenfassungen sind, die in dem Rahmen einer wirklichen geschichtlichen Stunde eine ganze Fülle von Sinnverwandtem umschließen, das den letzten Zeiten überhaupt entstammt.

Den letzten Tag, der ihm verblieb, scheint Jesus ausschließlich seinen Jüngern gewidmet zu haben. Es ist der Tag, an dem sie ihm das letzte Mahl bereiten und von welchem an in der Leidensgeschichte die Reihe der Begebenheiten in fester Verkettung bis zu Ende verläuft. —

---

[1]) Marc. 12, 1 f.; Matth. 21, 33 f.; Luc. 20, 9 f.

[2]) Marc. 13, 1 f.; Matth. 24, 1 f.; Luc. 21, 5 f.

6. Die Wunder Jesu.

In der Kette von Begebenheiten, in denen wir soeben den Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu nachgewiesen haben, bilden wunderbare Züge und Handlungen ebenso zahlreiche wie eingreifende Glieder. Eine eingehende Untersuchung dieser geheimnißvollen Bestandtheile ist daher zum Verständniß des Lebens Jesu ganz unerläßlich.

Was die biblische Idee des Wunders sei und wie derselben trotz dem tiefwurzelnden Zweifel, den der gegenwärtige Zeitgeist ihr entgegenbringt, vernünftige Möglichkeit zukomme, haben wir bereits im Eingang dieser Untersuchungen zu zeigen gesucht. Hier gilt es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortzuschreiten und zunächst die Thatsächlichkeit von Wundern Jesu überhaupt festzustellen. Daß Jesus in ausgiebigster Weise Dinge gethan hat, welche seine Zeitgenossen nur aus besonderer Gotteshülfe zu erklären vermochten und auch wir heute nur aus übernatürlichen Kräften abzuleiten vermögen, läßt sich, die Sache rein historisch angesehen, nicht wohl bestreiten. So massenhafte Wundererzählungen, wie unsre Evangelien sie bieten, können in Berichten, die noch im Kreise der Zeitgenossen entstanden sind, schlechterdings nur auf geschichtlicher Erinnerung beruhen; wären die Wundererzählungen in den Evangelien sammt und sonders Erdichtungen, so wären die Evangelien Fabelbücher, von denen man nicht begriffe, wie sie von Denkart und Lehre Jesu ein irgendwie treues Bild erhalten haben könnten. Eine Reihe bestimmterer Stützpunkte kommt hinzu. Wie manches der unerfindlichsten Jesusworte ist mit einer Wunderthat unzertrennlich verwoben, so daß es bei der Hinwegleugnung der letzteren geradezu in der Luft schweben würde, wie z. B. seine Antwort auf die Zweifelsfrage des Täufers, sein Weheruf über Bethsaida, Chorazin und Kapharnahum, seine Frage an die lauernden Pharisäer:

„Was ist leichter zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben oder Stehe auf und wandle?" Aber neben seinen eigenen Reden setzen auch die boshaftesten Reden seiner Feinde, wie keine Gemeindedichtung sie erfunden haben würde, die Thatsache seiner Wunder voraus: so der Hohn vor seinem Kreuze: „Er hat andern geholfen, und kann sich selbst nicht helfen", oder die Lästerrede: „Er treibt die Dämonen aus durch den Obersten der Dämonen", welche das auch für seine entschlossensten Gegner Unbestreitbare seiner Besessenenheilungen beweist. Endlich — die Fortdauer der Wundergaben, besonders der wunderbaren Heilgaben in den urchristlichen Gemeinden steht außer allem Zweifel; Jakobus setzt die Krankenheilung durch Gebet und Handauflegung der Aeltesten als etwas Ständiges in seinem Leserkreise voraus; Paulus beruft sich einer wider ihn verhetzten Gemeinde gegenüber auf die in ihrer Mitte durch ihn geschehenen „Zeichen, Wunder und Machtthaten" und erörtert die auch sonst in dieser Gemeinde vorhandenen Gnadengaben der δυνάμεις und ἰάματα als etwas Selbstverständliches[1]): Thatsachen, die auf den mächtigen Vorgang Dessen, in dessen Namen diese Zeichen geschahen, ein ganz klares Licht werfen.

Diesen schwerwiegenden, nicht dogmatischen, sondern rein historischen Zeugnissen gegenüber hat der Standpunkt der Wunderleugnung, wenn er wie bei Strauß mit wissenschaftlichem Verstand verbunden ist, eine schwierige Stellung. Strauß meint zunächst, man habe nach den alttestamentlichen Erzählungen aus dem Leben des Mose und der Propheten von jedem, der darauf Anspruch machte, ein Prophet oder gar der Messias zu sein, Wunder erwartet und als Zeichen seiner Beglaubigung geradezu verlangt, und so habe die urchristliche Ueberlieferung nicht umhingekonnt, auch Jesu Wunderthaten anzudichten. Diese Behauptung greift zunächst viel zu weit. Waren von Mose und Elia viele Zeichen berichtet, so doch keines von Jeremia und so vielen Andern, die man nicht minder als Propheten hochhielt. Der Täufer Johannes, den alles Volk für einen Propheten hielt, hat kein Zeichen gethan[2]), es ist ihm auch trotz aller Wundersucht des Volkes keines angedichtet worden; dennoch hielt das Volk es für möglich, daß er der Messias sei[3]). Hätte

[1]) Jac. 5, 14 u. 15; 2. Kor. 12, 12; 1. Kor. 12, 9—10 u. 28.
[2]) Vgl. Joh. 10, 41.
[3]) Luc. 3, 15.

Jesus ohne sinnliche Wunder seinen Freunden den Glauben abgewonnen, daß er der Messias sei, dann würde er ihnen ebendamit auch das Bedürfniß abgewöhnt haben, ihm Wunder anzudichten. Andererseits ist etwas Wahres daran, daß der Messias die Wunder eines Mose oder Elia nicht vermissen lassen durfte, aber dies Wahrheitsmoment wendet sich gegen Strauß. So gewiß nämlich die Weltanschauung Jesu zu den Aufgaben des Reiches Gottes nicht blos geistige Segnungen, sondern auch die Aufhebung des Uebels, die Verklärung der Natur rechnete, so gewiß hätte er die Zuversicht, der zur Herstellung des Reiches Gottes Auserwählte zu sein, nicht gewinnen oder behaupten können ohne das Gefühl und die Erfahrung, auch im Naturgebiete Aehnliches und Größeres zu vermögen, als er von Mose und Elia in der heiligen Schrift las. — Ebendaher ist auch der von Strauß angestrengte Versuch, aus Jesu eignen Worten die Ablehnung des Wunderthums herauszubeweisen, von vornherein wenig aussichtsvoll. Es ist ja richtig und wahr, daß Jesus zu wiederholten Malen es abgelehnt hat, seinen Gegnern zum Erweis seiner göttlichen Vollmacht sinnliche Zeichen zu thun; daß er insonderheit jene Pharisäer, die mit dem Erbieten zu ihm kamen, an seine Messianität zu glauben, wenn er ihnen ein „Zeichen am Himmel" thäte, scharf abgewiesen und ihnen kein anderes Zeichen in Aussicht gestellt hat als das Zeichen des Propheten Jona, d. h. die Predigt der Buße unter Androhung des göttlichen Gerichts. Aber daß er in dieser Weise verschmäht, Feindschaft und Unlauterkeit durch Schauwunder zu überwinden, das beweist doch nicht, daß er nicht einem hülfesuchenden Glauben gegenüber Wunder der Barmherzigkeit gethan haben sollte. Auch in der Versuchungsgeschichte lehnt er gewisse Wunderzumuthungen von sich ab: aber die Voraussetzung dieser Zumuthungen ist, daß er die Macht der Wunder besitze, und dieselbe war ihm doch gewiß nicht gegeben, um überhaupt keinen Gebrauch von ihr zu machen. — Endlich sucht Strauß der starken Ueberlieferung von Wunderheilungen Jesu dadurch einigermaßen gerecht zu werden, daß er gewisse Herstellungen oder Besserungen von Kranken auf die subjektive Macht des Glaubens zurückführt und zu Gunsten dieser natürlichen Erklärung Jesu eigenes so oft wiederholte Wort, „dein Glaube hat dir geholfen", verwerthet. Und wer wollte die Möglichkeit bestreiten, daß unter den Schaaren von Hülfesuchenden, welche Jesum in den Zeiten der galiläischen Volksbegeisterung für ihn umdrängten, „um nur seines Kleides Saum anzurühren", auch

solche subjectiven Glaubenswirkungen vorgekommen sein mögen? Von den eingehend beschriebenen Heilungen macht jedenfalls die des blutflüssigen Weibes diesen Eindruck, so gewiß wir nicht geneigt sein werden, ein unwillkürliches und durch sein Kleid vermitteltes Heilen Jesu im Sinne realer Wunderwirkung anzunehmen: doch scheint Jesus auch hier die subjective und vielleicht nur momentane Heilung erst durch sein willenhaftes Wort zu bestätigen und dauernd zu machen. Was die meisten andern uns näher beschriebenen Heilungsfälle angeht, so sind sie derart, daß eine rein-subjective Heilung schon um der Natur des betreffenden Uebels willen nicht denkbar ist. Dann aber ist's ja in einer Anzahl besonders anschaulicher und glaubwürdiger Fälle, wie beim Hauptmann von Kapharnahum, beim cananäischen Weibe, bei dem fallsüchtigen Knaben gar nicht der Glaube des Kranken, der die Heilung bedingt, sondern der Glaube des Fürbittenden, zum sicheren Beweis, daß das „Dein Glaube hat dir geholfen" nicht im Sinne Straußens von der subjectiven Heilkraft des Glaubens gemeint sein kann.[1])

Weit eher könnte man gegen die volle Glaubwürdigkeit der vorhandenen Wunderberichte aus der evangelischen Geschichte selbst ein allgemeines Bedenken erheben. Ueberschlägt man die gewaltigen Wunderthaten und wiederum die wiederholten Massenheilungen, welche z. B. Marcus auf Grund des Urevangeliums in seinen fünf ersten Kapiteln berichtet, so befremdet die Angabe, daß doch erst durch die Aussendung der Jünger der Name Jesu offenkundig geworden und bis an den Hof des Vierfürsten Herodes gedrungen sei. Man sollte meinen, daß Jesu Thaten, wenn sie waren wie sie beschrieben werden, in wenigen Wochen, ja Tagen das ganze Land durchflogen und alle Kranken Israels zu seinen Füßen zusammengebracht haben müßten. Indeß ermäßigt sich dieses Bedenken wesentlich, wenn wir uns völliger in Zustand und Denkart jener Zeiten versetzen. In unseren Tagen der exacten Natur- und Arzneiwissenschaft und zugleich der ausgeprägtesten Zweifelsucht gegen alles Wunder würden Thaten, wie sie von Jesu erzählt werden, allerdings, falls sie von einer über den Verdacht der Täuscherei schlechthin erhabenen Persönlichkeit aus-

[1]) So ist auch das durch den Unglauben der Nazarethaner motivirte „Er konnte daselbst kein Wunder thun" Marc. 6, 5 natürlich im Sinne nicht physischer, sondern moralischer Unmöglichkeit zu verstehen; er konnte nicht, weil er nach Gottes Ordnung Gläubigen helfen sollte, nicht Ungläubigen.

gingen, das ungeheuerste Aufsehen erregen: im damaligen durchaus wundergläubigen Israel lag die Sache doch anders, zumal bei wunderbaren Krankenheilungen. Die ganze damalige Krankheitsbehandlung war, im eigentlichen Volke wenigstens, noch keine rein rationale; Technisches und Religiöses war in ihr noch ungeschieden. Die Geisteszerrütteten wurden von Exorcisten behandelt, — wie die Evangelien erkennen lassen, nicht immer ohne Erfolg; auch leibliche Krankheiten werden in den frommen Volkskreisen vielfach mit Gebet und Handauflegung bekämpft worden sein; namentlich die Essener, deren Name vielleicht geradezu „Aerzte" bedeutet, pflegten eine Heilkunst, in der sich physische und religiöse Einwirkung mit einander verband. Auf einem solchen Boden erscheinen die Heilwunder Jesu nicht — wie sie heute erscheinen würden — als etwas der sonstigen Heilkunst gegenüber schlechthin Fremdartiges, sondern ohne Zweifel nur als Steigerungen eines auch sonst Erfahrungsmäßigen, und so gewaltig ihr Eindruck auf die Empfänger oder Augenzeugen gewesen sein muß, — ihre Wirkung auf weitere Kreise war vielleicht keine größere, als sie heute die außerordentlichen Kuren eines neuauftauchenden ausgezeichneten Arztes hervorbringen, den verbissene Gegner andererseits wieder für ein bloßes Glückskind oder einen Charlatan erklären.

Dies über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wunderberichte vorausgeschickt, müssen wir dennoch, wenn wir dem historischen Thatbestand möglichst nahe kommen wollen, von diesen Berichten von vornherein einen gewissen Abzug machen. Denn nichts ist gewisser, als daß der Standpunkt, auf dem diese Berichte entstanden und geschrieben sind, nicht derjenige der ruhigen, prüfenden Beobachtung gewesen ist, auf dem die Geschichtschreibung steht. Vielmehr liegt es in der Natur des Wunderwerkes und des Wunderglaubens, daß sie — nicht im Elemente des kritischen Verstandes, sondern des andächtigen Staunens einander begegnend — es kaum vermeiden können, einander zu steigern. Zunächst ist das bei einer mehrfach vermittelten Ueberlieferung, wie wir ihr auch im Neuen Testament so viele Wunderberichte verdanken, in Anschlag zu bringen; eine solche wird in ihrem aus Glauben hervorgehenden und auf Glauben ausgehenden Verlauf ganz unwillkürlich hier Wunderbares, das sie zu berichten hat, vergrößern oder vergröbern, um es augenscheinlicher zu machen, dort Sinnbildliches und Bedeutsames, das an sich nicht übernatürlich war, in ein leibhaftig Wunderbares verwandeln. Namentlich gewisse

dem Matthäusevangelium eigenthümlichen Erzählungen, die dasselbe muthmaßlich aus mündlicher Quelle geschöpft hat, werden uns hiefür die augenscheinlichsten Belege bieten. Aber — was weniger anerkannt und doch nicht minder unverkennbar ist — auch schon der gläubige Augenzeuge selbst, so aufrichtig er sein mag, unterliegt dem nämlichen Gesetz; er sieht mit seinen von hochgespanntem Wunderglauben wie erfüllten Augen gewisse Dinge von vornherein in übernatürlicherem Lichte, als ein anderer, kühlerer Beobachter sie sehen würde.[1]) Ein Gesichtspunkt, der in unserem Gebiete namentlich gegenüber einigen den Eindruck des Gesteigerten machenden johanneischen Wundererzählungen nicht zu übersehen sein wird. Nicht erst die Macht anbetender Erinnerung, die dem Johannes zugestandenermaßen auch sonst die Erdentage Jesu ins Licht der nachmaligen himmlischen Verklärung gerückt hat, sondern schon die Stimmung, in welcher er die Schritte des anstaunend geliebten Meisters von vornherein begleitete, vermochte auf seine Auffassung dessen, was er sah und hörte, den stärksten Einfluß zu üben. Oder war ein Jünger, der anerkanntermaßen aus einem Donnerschlag, welcher auf ein Wort Jesu bestätigend einfiel, eine deutliche Gottesstimme herausgehört hat[2]), nicht ganz dazu angethan, auch bei dem Kanawunder, der Speisung der Fünftausend, dem Meerwandeln Jesu die hochgespannteste supranaturale Auffassung des Vorganges jeder anderen etwa möglichen vorzuziehen? — Selbstverständlich setzen solche Betrachtungen, deren eine besonnene Geschichtsforschung sich unmöglich entschlagen kann, eine wirkliche Wundermacht und Wunderthätigkeit Jesu voraus, deren Größe im Zusammenhang mit einem keine Grenzen kennenden Wunderbegriff der Jünger eben solche Stimmungen erzeugen konnte. Ebendarum werden sie auch nur da, — da aber auch mit gutem

[1]) Es würde nicht schwer sein, aus verschiedenen naiven Zeiten der Kirchengeschichte, z. B. aus dem Verkehr begeisterter Mönche mit ihren bewundernd verehrten Ordensmeistern, Wundereindrücke nachzuweisen, die offenbar nicht sowohl ab- als angesehen worden sind. Wer z. B. die Vita S. Severini von seinem Schüler Eugippius liest, kann es mit Händen greifen, wie dem allerdings hohen und wie es scheint auch mit einer Gabe der Krankenheilung ausgestatteten Manne die merkwürdigsten Wunder, in deren natürliche Entstehung man wiederholt ganz deutlich hineinsieht, von seinen Schülern geradezu angesehen worden sind.

[2]) Ev. Joh. 12, 28. 29. Ein Vorgang, bei dem auch die strenggläubige Auslegung unsrer Tage nichts anderes denn einen wirklichen Donnerschlag als zu Grunde liegend annimmt. Vgl. Hengstenberg's Commentar zu dieser Stelle.

Rechte — in Anwendung zu bringen sein, wo besondere Gründe, die in der biblischen Idee und Geschichte selbst liegen, uns das überlieferte Wunder bedenklich und unannehmbar machen.

In die Sache selbst führt es uns ein, wenn wir uns weiter vergegenwärtigen, auf welche Weise Jesus seine Wunder vollbringt und wie er selbst sie ansieht und anschlägt.

Es ist nicht der Sinn der Evangelisten, und noch weniger der Sinn Jesu selbst, seine Wunder auf eine unter allen Menschenkindern nur ihm eignende göttliche Natur zurückzuführen und so zu etwas völlig Einzigartigem und Unbegrenztem zu machen; das geht schon aus der Erinnerung an die Wunder der Propheten und aus der Verheißung an die Jünger, daß sie durch den Glauben dieselben Zeichen thun würden, hervor.[1]) Daß Jesus sich in der That auf diesem Gebiete in gleicher Linie mit den Propheten bewegt, das wird am anschaulichsten, wenn wir die Züge seines wunderbaren Wissens beachten. Er besitzt eine Gabe der Durchschauung des Menschenherzens, welche über jeden psychologischen Scharfblick hinausgeht; er liest die Gedanken der Menschen in ihren Herzen oder auf ihrem Angesicht, schaut gewisse in dem Herzenszustand begründete Handlungen der Betreffenden, wie die Verleugnung des Petrus, den Verrath des Judas, voraus; einmal, bei der Samariterin am Jacobsbrunnen, enträthseln sich ihm bei der ersten Begegnung ganz bestimmte Thatsachen lebensgeschichtlicher Vergangenheit; der Weissagungen von seinem Tode, seiner Auferstehung, seiner Wiederkunft in Herrlichkeit nicht zu gedenken. Aber auch diese seine eigentlichen Weissagungen unterliegen den wesentlichen Schranken aller Prophetie, wie sie Paulus 1. Kor. 13, 9—12 bezeichnet hat und wie er selbst sie Marc. 13, 32 bekennt: wievielmehr befindet er sich in den Dingen des gewöhnlichen Lebens innerhalb der allgemein-menschlichen Erkenntnißschranken. Er hat zu fragen wie jeder Andere — „Wie viel Brode habt ihr?“ — „Wo habt ihr ihn (den Lazarus) hingelegt?“[2]); ja, er kann irren wie jeder Andere, z. B. Feigen suchen auf einem Baume, der keine hat.[3]) Noch mehr: auch jener Tiefblick in Menschenherzen hat seine Schranken; er hat sich über manche Erfahrung, die er an Menschenherzen machte, gute und böse, verwundert, also nicht

[1]) Marc. 11, 23; Joh. 14, 12.
[2]) Marc. 6, 38; 8, 5; Joh. 11, 34.
[3]) Marc. 11, 13.

von vornherein gewußt, wie es stand;[1]) ja auch in den innersten Dingen seines Berufes hat er kein fertiges, absolutes Wissen mitgebracht, sondern aus der Erfahrung zu lernen und noch in Gethsemane den Vater zu fragen gehabt.[2]) Sind hienach seine Wissenswunder prophetische Entschränkungen der menschlichen Natur, nicht Allwissenheitszüge einer göttlichen, so wird der Schluß gelten, daß es auch mit den Wundern seines Könnens und Thuns dieselbe Bewandtniß haben werde. Hängt doch auch bei den Propheten wunderbares Schauen und Verrichten wesentlich zusammen, und hat doch er selbst seine Wunderthaten in Kapharnahum mit denen des Elia und Elisa auf Eine Linie gestellt.[3])

Dieser Vergleich und Zusammenhang führt uns noch einen Schritt weiter. Wo Jesu Wissen in Bezug auf zeitliche Einzeldinge wunderbar entschränkt ist, da liegt also auch bei ihm — wie bei den Propheten — jenes Hellsehen zu Grunde, welches eine außerordentliche, nur ausnahmsweise entbundene Fähigkeit der menschlichen Natur ist und z. B. zu jenem merkwürdigsten der betreffenden Wissenszüge Jesu, dem Wissen um die Lebensgeschichte der Samariterin, vollständige Parallelen bietet.[4]) Nur daß die Entbindung dieser Fähigkeit bei ihm nicht — wie in dem uns heute vorliegenden Erfahrungsbereiche — eine zufällige oder krankhafte ist, sondern, wie in ihrem Maß schon bei den Propheten, eine vom Geiste Gottes gewirkte und in den unbedingten Dienst desselben gestellte. So liegt es nahe, sich auch die Quelle seines wunderbaren Könnens in entsprechender Weise zu denken[5]), also ein Natürliches und ein Geistliches, eine außerordentliche physische Anlage und Gabe und eine dieselbe weckende und regierende Macht des göttlichen Geistes dabei

[1]) Matth. 8, 10; Marc. 6, 6.

[2]) Matth. 11, 25; 26, 39 f.

[3]) Luc. 4, 23—27. Vgl. 24, 19.

[4]) Zschokke in seiner Selbstschau I. S. 227 f. erzählt, wie ihm des öftern in seinem Leben bei der Begegnung völlig unbekannter Menschen bestimmte Vorgänge aus deren Leben plötzlich vor der Seele gestanden, und wie er einst auf einer Reise, beim Zusammentreffen mit einer Gesellschaft lustiger jungen Leute, einen jungen Kaufmann durch ein solches auf augenblicklicher inneren Schauung beruhende Vorhalten bestimmter Antecedenzien sehr ernst gemacht und zu einem aufrichtigen Bekenntniß veranlaßt habe. Die Sachparallele zu Joh. 4, 16—18 ist unverkennbar. Aehnliche Vorkommnisse erzählt C. du Prel in der Monatsschrift „Nord und Süd", Jan. 1885.

[5]) So auch Weiß, Bd. I. S. 474.

zu unterscheiden und wiederum zusammenzunehmen. Auch die Evangelisten bekennen sich, wie es scheint, zu dieser Anschauung, nicht blos bei der Geschichte der Blutflüssigen, in der die Vorstellung einer von Jesu wie elektrisch ausströmenden Lebenskraft uns fast allzu sinnlich entgegentritt, sondern auch sonst, wenn es heißt: „Es ging Kraft von ihm aus und heilte sie alle“ [1]); und es leuchtet ein, wie wesentlich die Denkbarkeit namentlich der Heilwunder Jesu hiedurch erleichtert wird. Blindheit und Taubheit, Lähmung und Aussatz heilt sich nicht durch eine rein geistige Einwirkung, selbst wenn sie von einem Vollbesitz heiligen Geistes ausginge; sonst müßten doch auch andere des heiligen Geistes theilhaftige Menschen Aehnliches — wenn auch nicht im Maße Jesu, so doch in dem der Propheten — vermögen; aber auch die Heilung der Besessenen können wir uns nicht als Wirkung rein geistiger Kräfte denken, seitdem wir wissen, daß Geisteszerrüttung nie ohne tiefe Störung des leiblichen Organismus stattfindet. Dagegen daß die Herstellung eines zerrütteten Organismus erfolgt durch das Einwirken und Einströmen einer überlegenen Lebenskraft, einer Naturkraft höherer Art, das läßt sich vorstellen, ohne der göttlichen Naturordnung zu nahe zu treten. Und andererseits bleibt die volle religiöse Bedeutung des Wunders, der Charakter einer eminenten Geistes- und Glaubensthat, ja einer unmittelbaren Gottesthat, den dasselbe unstreitig im Bewußtsein Jesu hat, durch die Anerkennung einer solchen geheimnißvollen Naturgrundlage ganz unversehrt. Denn nicht nur ist für Jesum jene wunderbare Kraft, die er in sich fühlt, überhaupt eine Gabe seines himmlischen Vaters, sondern dieselbe steht auch so völlig unter der Leitung des heiligen Geistes, mit und in dem sie in ihm erwacht ist, daß es jedesmal ein Handeln ἐν πνεύματι θεοῦ ist,[2]) ein Act seines Lebens in Gott, wenn er von derselben Gebrauch macht.

Die Evangelien gestatten uns, diesen Geburtsmoment des Wunders in der Seele Jesu einigermaßen zu belauschen, und danach haben die Einen sich dasselbe als einen heroischen Willensact, als Selbstthat im höchsten Sinne, die Andern vielmehr als einen demüthigen Gebetsact, als eine von Jesu nur eben erbetene That des himmlischen Vaters vorgestellt. Gewiß kann jede dieser Auffassungen sich auf Anhaltspunkte in der evangelischen Geschichte

[1]) Luc. 6, 19.
[2]) Matth. 12, 28.

berufen, aber wenn neuerlich der Versuch gemacht worden ist, die Wunder Jesu einzutheilen in solche, die er von sich aus thue, und solche, welche der Vater auf sein Gebet thue, so ist das undurchführbar und verfehlt.[1]) Weder werden die Fernheilungen, wie hiebei vorausgesetzt wird, auf Gebet zurückgeführt, als ob die Strahlen der Heilkraft Jesu nur in die Nähe, nicht in die Ferne reichten, noch läßt sich eine andere Gattung von Wunderthaten ausfinden, die einseitig auf eigenen Willensakt zurückginge; die Handauflegung schließt, wie die Heilung des Taubstummen Marc. 7 zeigt, den gen Himmel gerichteten Gebetsseufzer nicht aus, und während die eine Todtenerweckung durch Anfassen und Aufrufen erfolgt, wird die andere, die des Lazarus, als Gebetserhörung bezeichnet. Es ist offenbar, daß es sich hier nur um zweierlei Betrachtung desselben Verhältnisses oder um zwei von einander unzertrennliche Seiten desselben Vorganges handelt. Wenn es einmal heißt, er — Jesus — thue die Wunder, und dann wieder, sie seien Werke, Zeugnisse seines Vaters, so vereinigt sich beides in der Anschauung, daß der Vater sie ihm „zu thun gebe", oder daß der ihm „innewohnende" Vater sie thue.[2]) D. h. es ist immer ein tieferer Athemzug seines Lebens in Gott, ein Act des Gemeinschaftsvollzuges zwischen ihm und dem Vater, vermöge dessen er sich zum Helfen ermächtigt fühlt und die Kraft dazu sich in ihm entbindet, — mag dieser Act im Einzelfalle mehr die Form der Eingebung von oben oder der nach oben gerichteten Frage und Bitte tragen, die Anregung einmal vom Himmel zur Erde, oder von der Erde gen Himmel gehen. Aber daß diese durch und durch religiöse Bedingtheit seines Wunderthuns, welche dasselbe zu einem Handeln Gottes durch ihn macht, ihm gleichwohl das Gefühl nicht aufhebt, einen Naturgrund der so sich entbindenden Wunderkräfte in sich zu tragen,

[1]) In dieser Weise will Weiß a. a. O. I. S. 471—72 zwischen unmittelbaren und mittelbaren Gotteswundern unter den Heilungen Jesu unterscheiden. Was er in seiner 3. Auflage S. 449 zur Rechtfertigung dieser den Texten aufgedrängten Unterscheidung bemerkt, erscheint mir unerheblich. Ohne Zweifel können wir uns von einer Wirkung der Heilkraft Jesu in die Ferne „keine Vorstellung machen", aber das können wir auch von einem in die Ferne gehenden Hellsehen nicht, und doch findet ein solches statt (z. B. Joh. 11, 6. 14). Können wir uns überhaupt von irgend einem Wundervollzuge eine Vorstellung machen? Ueber die Todtenerweckungen, welche W. als unmittelbare Gotteswirkungen in Anspruch nimmt, siehe oben den Text.

[2]) Joh. 5, 36; 14, 10.

zeigt die Versuchungsgeschichte: die Versuchungen setzen voraus, daß er auch eigenmächtig Uebernatürliches zu thun vermöchte, und sie scheitern nur daran, daß es sein unbeugsamer Grundsatz ist, ohne jenes Einverständnis mit dem Vater kein Wunder zu wollen.

Diese Natur und Entstehung seiner Wunderthaten hängt aber damit zusammen, daß ihm dieselben wesentliche Ausübungen seines messianischen Berufes sind. Inwiefern und in welchem Sinne, das sagen uns Worte wie das auf die Botschaft des Täufers erwiderte: „Saget dem Johannes was ihr sehet und höret: die Blinden sehen und die Lahmen gehen“ [1]) u. s. w. oder das gegen die Lästerrede der Pharisäer gerichtete: „Wenn ich durch Gottes Finger die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gelangt.“ [2]) Es ist, wie schon öfter hervorgehoben, für Jesus wesentliche Aufgabe des Reiches Gottes, neben dem sittlichen Elend auch das natürliche zu überwinden, alle die Entstellungen und Zerrüttungen, welche die schöpferische Ordnung Gottes in der gegenwärtigen Welt verkümmern, mit überlegener Macht aufzuheben und so das Reich Satans allseitig zu zerstören. Ist die volle Durchführung dieses Sieges und Triumphes auch noch der Zukunft vorbehalten, der großen Wiedergeburt des Weltalls, so sind ihm doch die ihm verliehenen Wunderhülfen bereits Unterpfänder und Anfänge jener großen Welterneuerung. Sie sollen es auch seinen Zeitgenossen sein, — sie sollen ihnen „Zeichen“ sein, nämlich der Nähe Gottes und seines Reiches, durch die ihnen die frohe Botschaft nicht blos verkündet, sondern gleichsam sichtbar und fühlbar gemacht wird. Hebt die synoptische Betrachtung hiebei vorzugsweise die Liebes- und Erbarmungsnatur des Reiches Gottes hervor, die sich in Jesu Wundern darstellt, die johanneische mehr die Beglaubigung und Verherrlichung, welche der Bringer desselben, der Gottessohn, in ihnen seitens des Vaters empfängt, so schließen sich doch diese beiden Gesichtspunkte in keiner Weise aus; auch der johanneische Christus betrachtet das irdische Elend als Anlaß

---

[1]) Strauß deutet dies Wort ins Geistige um, aber wenn man sich auch für einen aufs Geistige mitbezüglichen Doppelsinn auf die Prophetenstellen berufen kann, auf welche Jesus anspielt, so ist doch durch das „Was ihr sehet und höret“ die Beziehung auf die leiblichen Wunder als die nächste außer Zweifel gesetzt.

[2]) Matth. 12, 28. „Durch Gottes Finger“ heißt es bei Lucas, „durch Gottes Geist“ bei Matthäus; beides führt auf denselben Gedanken der in ihm wirksamen göttlichen Kraft.

erbarmender Verherrlichung Gottes, und auch der synoptische betrachtet seine Wunder als göttliche Zeugnisse, welche Glauben fordern und ermöglichen.[1]) Nicht als könnten diese sinnlichen Hülfen und Zeichen die Sinnesänderung und den Herzensglauben hervorrufen, welche die Grundbedingungen des Antheils am Reiche Gottes sind; — das kann nur das Wort der frohen Botschaft, das Wort Gottes, das sich unmittelbar an den inwendigen Menschen wendet, um in ihm, wenn es eine gute Statt findet, die Aussaat eines neuen Lebens zu werden. Nur unterstützen können diesen Heilsvorgang die Wunder, als göttliche Herablassungen zu der in dem natürlichen Menschen vorwiegenden Sinnlichkeit, welche das höhere Leben der Sehnsucht wie der Erkenntniß in ihm gebunden hält, so daß er seine sinnliche Noth stärker fühlt als die geistliche und auch für geistliche Offenbarung sinnliches Zeugniß begehrt. — Hieraus ergibt sich für Jesus die Bedingung, unter der allein er Wunder thun kann, und das Werthverhältniß, das ihm zwischen der Wirkung des Wunders und der des Wortes besteht. Er thut seine Wunder nur, wo ein Mindestes von Empfänglichkeit für das Reich Gottes vorhanden ist, also nicht wo ihm Unglaube, sondern nur wo ihm Glaube entgegenkommt, und wäre es auch nur der elementare Glaube daran, daß er sinnlich helfen könne. Ihm versagt er seine Wunderhülfe nirgends, in der Hoffnung, des Menschen Herz durch die Erfahrung „dein Glaube hat dir geholfen" für die göttliche Liebe weiter und tiefer zu erschließen; dem Unglauben dagegen, der Wunder von ihm verlangt unter dem Vorgeben, dann glauben zu wollen, — wie seitens seiner Landsleute in Nazareth oder der ein „Zeichen vom Himmel" begehrenden Pharisäer geschieht — thut er kein Zeichen, denn wo die sittliche Willigkeit für's Reich Gottes fehlt, da kann die sinnliche Gewährung und Ueberführung nichts helfen.[2]) Damit steht mit nichten im Widerspruch, daß andrerseits doch — wie nicht nur im vierten Evangelium, sondern auch in den drei ersten betont wird — die Wunder seinen ungläubigen Zeitgenossen zum Gericht werden;[3]) denn werden sie auch nur den Gläubigen als persönliche Gewährungen gethan, so geschehen sie doch als Zeugnisse Gottes im weiteren Sinn für alle, die sie in Israel sehen und hören, und alle könnten und sollten sich durch

[1]) Jenes Joh. 9, 3; dieses z. B. Matth. 11, 2—6. 20—24; 12, 28.
[2]) Luc. 16, 31.
[3]) Joh. 10, 25. 26; Matth. 11, 20 f.

diese Zeugnisse zur Buße und zum Glauben erwecken lassen; je tiefer nun Gott sich in diesen sinnlichen Zeichen zu ihnen herabläßt, um so weniger haben sie vor seinem künftigen Gerichte eine Entschuldigung.[1]) Wiederum, wenn auf diese Weise dem Unglauben gegenüber auf die Wunder ein entscheidendes Gewicht gelegt wird, so streitet damit nicht, daß Jesus auf der andern Seite den Glauben um der Wunder willen noch keineswegs als den rechten anerkennt, daß er die nur um der Wunder willen Glaubenden tadelt und dagegen die, welche „nicht sehen und doch glauben", selig preist.[2]) Je länger je öfter mußte er erfahren, daß der halb sinnliche Glaube, der von ihm Wunder erbat und erhielt, mit der sinnlich-zeitlichen Hülfe befriedigt war;[3]) daß nur wenige von denen, die seine leibliche Hülfe begehrten, sich für sein übersinnliches Heil empfänglich erwiesen. Und so entzog er sich zwar in seiner Barmherzigkeit keinem, der in leiblicher Noth ihn vertrauensvoll anrief, aber er fand je länger je mehr zu ringen, daß dies Wunderbegehren und -gewähren seine Predigt des Wortes nicht verkürze, die er doch für seinen höheren und eigentlichen Beruf hielt.[4])

Unter den einzelnen Gattungen seiner Wunder treten uns vor allen anderen seine Besessenenheilungen entgegen. Denn daß Johannes kein Beispiel dieser Art in sein Evangelium aufgenommen hat, erklärt sich doch am einfachsten daraus, daß er nach den zahlreichen Erwähnungen und mehrfachen Veranschaulichungen bei den Synoptikern ein weiteres Beispiel dieser Art sehr überflüssig gefunden hat. Nach den drei ersten Evangelien hat Jesus gerade diese Heilungen vor allen für ein wesentliches Stück seines Berufs gehalten, welches er auch seinen Jüngern berufsmäßig auftrug. Aber ehe wir das verstehen können, ist hier das Uebel selbst, um das es sich handelt, aufhellender Erörterung bedürftig. Unleugbar liegt in den Evangelien die Volksvorstellung vor, die auch von den betreffenden Kranken selbst getheilt wird, daß hier eine Einwohnung persönlicher böser Geister stattfinde, die mit Leib und Seele des Besessenen, d. h. des in Besitz genommenen Menschen, allerlei Spuk und Muthwillen trieben. Diese Anschauung der Zeitgenossen Jesu muß man entweder annehmen wie sie liegt, oder man muß sie auf einen Zeit- und Volksaberglauben zurückführen, nicht aber ihr eine halbmoderne halbgläubige unter-

[1]) Matth. 11, 23. 24.
[2]) Joh. 4, 48 und 20, 29.
[3]) Luc. 17, 11—19.
[4]) Marc. 1, 38 und vielfach.

schieben. Eine solche Unterschiebung ist es, wenn statt der persönlichen Dämonen, an die man nicht mehr glaubt, der persönliche Satan herangezogen und der Besessene zu einem Sünder vor anderen Sündern gestempelt wird, der durch ganz besondere Verschuldung in die ganz besondere Gewalt Satans gefallen sei.[1]) Das Neue Testament gibt zu einer solchen Vorstellung nicht das mindeste Recht. Niemals behandelt Jesus einen Besessenen als einen Sünder vor anderen, dem er das „Sündige hinfort nicht mehr" zuriefe, und wenn seine Zeitgenossen von dem finsteren, schwermüthigen Täufer sagen „Er hat einen Dämon", oder wenn die Menge einmal Jesu selbst bei einer ihr thöricht erscheinenden Rede zuruft „Du hast einen Dämon", so will dieser sprichwörtlich gewordene Ausdruck in keiner Weise einen sittlichen Vorwurf erheben, sondern einfach sagen: „er ist" — oder „du bist — verrückt."[2]) Wer nun aber einfach die Vorstellung unsrer Evangelisten festhalten wollte, der hätte sich nicht

[1]) So zu unsrer Ueberraschung Weiß a. a. O. I. S. 459: „Die Thatsache, die hier zu Grunde liegt, ist doch keine andere, als daß der sündhafte Zustand einen Gipfelpunkt erreicht, wo der Mensch nicht mehr die Sünde hat, sondern die Sünde ihn". Bedürfte diese nach unsrer Ansicht ganz schriftwidrige und unhaltbare Auffassung noch weiterer Widerlegung als wir ihr oben im Text widmen, so fände sie sie in der Geschichte des besessenen Knaben Marc. 9, 14, dem „von Kind auf so geschieht", und dessen „Besessenheit" ganz deutlich als Epilepsie beschrieben ist. Obwohl nicht nur der Evangelist, sondern Jesus selbst diesen Knaben sowohl bei der Heilung als in dem nachfolgenden Gespräch mit den Jüngern als besessen behandelt und die höchst anschauliche Erzählung nach Weiß selbst ohne Zweifel aus dem Munde des Petrus herrührt, so wird dennoch die Besessenheit des Kranken geleugnet, „weil sein Zustand mit der allein richtigen (!) Auffassung vom Wesen der sogenannten Besessenheit nicht stimmt" (a. a. O. Bd. II S. 328). Den Stützpunkt für diese kühne Kritik sucht Weiß in dem Matthäusbericht, der den Knaben nur als mondsüchtig bezeichne. — aber Matthäus redet (17, 18 und 21) ganz ebenso von einem „ausfahrenden" δαιμόνιον. Wenn Weiß ferner zum Beleg für seine Meinung den Judas herbeizieht (Luc. 22, 3; Joh. 13, 3), so übersieht er, daß Judas durchaus nicht als besessen betrachtet, sondern in einem ganz singulären Sinne als Werkzeug des Satan bezeichnet wird. In seiner 3. Auflage, S. 441 beruft sich Weiß für die Vorstellung, daß hier „Einflüsse einer übermenschlichen Geistesmacht stattfänden" auf die Erzählung Marc. 1, wo Jesus bereits bei seinem ersten Auftreten in Kapharnahum von einem Besessenen als Messias angeredet werde. Aber wer sagt uns denn, daß in einer Zeit, die durch die Predigt des Täufers voll messianischer Aufregung war, der Kranke das nicht aus natürlicher Seelenwitterung that, oder daß er nicht lediglich verlautbarte, was er andere flüstern hörte?

[2]) Matth. 11, 18; Joh. 7, 20 f.

nur zu entschließen, an Legionen von persönlichen Dämonen zu glauben, sondern er müßte auch annehmen, daß dieselben gerade um die Zeit Christi eine Gewalt besessen hätten, wie niemals zuvor oder nachher, denn weder das classische Alterthum und Alte Testament, noch die ganze vom mittelalterlichen Aberglauben sich befreiende Neuzeit kennt Dämonische; so daß dieselben eine ganz besondere, nur in gewissen Zeiten vorkommende Klasse von Unglücklichen gebildet haben müßten. Der subjective Ursprung und Charakter der ganzen Vorstellung liegt auf der Hand.

Dämonen waren dem späteren Alterthum eine Art von Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen; das spätere Judenthum aber übertrug den ursprünglich heidnischen Begriff auf seine gefallenen Engel und spann über diese, mit denen Satan ebenso umgeben ward wie Gott mit den Engeln des Lichts, eine förmliche Mythologie aus, die Jesus gelegentlich einmal zu einer parabolischen Darstellung verwerthet hat.[1]) Geheimnißvolle Uebel, bei denen der körperlich gesund erscheinende Mensch den Eindruck machte, in der Gewalt einer fremden, bösen, unsichtbaren Macht zu sein, also vor allem Wahnsinn und alle Geistesstörung, aber auch nervöse Zerrüttungen, Krämpfe und Aehnliches wurden auf solche Dämonen zurückgeführt, von denen man sich vorstellte, daß sie den Menschen in Besitz genommen, um nun durch ihn zu reden und zu handeln und mit ihm ihrer Natur nach allerlei Boshaftes zu treiben. Natürlich theilten die von solchen Uebeln Befallenen die allgemeine Volksvorstellung von denselben, redeten und handelten also aus dem Dämonenglauben heraus: aber darin liegt so wenig ein Beweis für die Wahrheit desselben als in dem Hexenglauben mancher Opfer der Hexenprocesse ein Beweis liegt, daß dem ganzen Hexenglauben etwas Wahres zu Grunde liege. Im dritten christlichen Jahrhundert, als die mit dem Heidenthum als einer dämonischen Macht ringende Kirche die Götter Griechenlands und Roms nicht für Phantasiegebilde, sondern für wirkliche, dämonische Wesen hielt, haben die von christlichen Exorcisten ausgetriebenen Dämonen aus dem Munde der von ihnen Besessenen auch das bekannt, daß sie Jupiter, Saturn und Serapis seien.[2]) Zu derselben Zeit urtheilten gebildete griechische Aerzte bereits wie wir heute, daß die Ursache der betreffenden Krankheitserscheinungen nicht unreine Geister seien,

[1]) Matth. 12, 43—45.

[2]) Minuc. Felix Oct. XXVI, S. 71 der Ausg. von Orelli.

sondern körperliche Zustände.[1]) Aber auch unsere synoptischen Evangelisten, welche die Volks- und Zeitansicht theilen, führen in ihren Schilderungen durchaus Zustände vor, die uns heute mit nichten ein undurchdringliches Geheimniß zeigen, sondern — wenn man sich nur durch die Auffassung der Erzähler und der Leidenden selbst nicht irre machen läßt — sich als Wahnsinn, Tobsucht, Epilepsie u. s. w. deutlich zu erkennen geben.[2])

Was noch immer von der Anerkennung dieser überwältigend klaren Sachlage zurückhält, das ist lediglich die Angst, auch Jesum selbst des jüdischen Volks- und Zeitglaubens zu zeihen. Und allerdings so, wie es der Rationalismus gethan hat, läßt sich die Stellung Jesu zu diesen Dingen nicht denken, daß er nämlich durch geheim empfangene überlegene Bildung das Abergläubische der Volksvorstellung durchschaut und lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen sich derselben accommodirt hätte; — der zweifelhafte Vortheil, den er in einer, man weiß nicht wie, empfangenen medicinischen Weisheit gewönne, würde weit überwogen von dem Nachtheil einer unwahrhaftigen Anbequemung, deren Zweckmäßigkeitsgründe überdies schwer einzusehen wären. Jesus zeigt nirgends eine naturwissenschaftliche Beurtheilung der Besessenheitszustände; er geht, wie allein seines Berufes ist, von einer religiösen Betrachtung derselben aus, indem er die Besessenen in bildlicher Rede als einen „Raub Satans" bezeichnet; aber die crassen Volksvorstellungen von einem Heere persönlicher Dämonen, das sich in arme Menschenseelen eindränge, um darin seine Orgien zu feiern, hat er nicht getheilt noch bestätigt, sondern hinsichtlich derselben nur etwa den Kranken gegenüber die hier unvermeidliche und unschuldige Anbequemung geübt. Wenn er auf die wirre Bitte des Gergesseners, der eine ganze Legion böser Geister in sich hausen fühlt, eingeht, und nachgibt, daß der letzte Ausbruch der Tobsucht sich wider die am See weidende Schweineheerde richte, so gestattet er was er nicht hindern kann, trägt vielleicht auch dem psychologischen Bedürfniß des Geisteskranken Rechnung, an dem Gedanken „dahinein sind sie gefahren" einen Anhalt für das Bewußtsein seiner eigenen Befreiung

[1]) Origen. ad Matth. 2 Tom. XIII, 6.

[2]) Tobsüchtiger Wahnsinn bes. Marc. 5, 1 f.; Epilepsie in anschaulicher Schilderung Marc. 9, 14 f. Vgl. die interessante Abhandlung von Pf. Pieper (Geistl. an der Irrenanstalt zu Gerresheim) in den Arbeiten des Rhein. Predigervereins v. 1891: „Das Verhältniß des Besessenseins zum Irresein."

zu haben;[1]) aber wer wird meinen, er habe unter der Voraussetzung persönlicher Dämonen mit denselben verhandelt und dem sinnlosen zerstörungslustigen Muthwillen derselben Einräumungen gemacht? Ebenso zeigt seine Antwort auf die Schmähredе „Er treibt die Dämonen aus durch deren Obersten", daß er persönliche Dämonen nicht kennt, — es ist ihm eine Selbstaustreibung Satans, eine Zerspaltung des bösen Princips selber, nicht ein Krieg desselben mit persönlich von ihm verschiedenen Unterthanen, was er als etwa denkbaren Sinn jener Nachrede herausstellt. Den Satan selbst aber behandelt er in diesem Zusammenhang, wie überhaupt, ganz in dem rein religiösen Sinn des kanonischen Alten Testaments, d. h. er stellt keine Theorie über den Ursprung des Bösen, keine Geschichte eines vor Weltzeiten gefallenen höheren Wesens auf, sondern er bedient sich dieses Namens, um alles Böse, das in der Welt ist, die Sünde im Menschenherzen und Weltverkehr, und das Uebel, die Zerrüttung und Verstörung im Naturleben, als einheitliche Macht zusammenzufassen und als das absolut Gottwidrige und durch das Reich Gottes zu Ueberwindende zu betonen. Und zwar kommt bei Jesu Betrachtung und Behandlung der Besessenen die Satansidee — ganz wie in der grundlegenden Stelle im Eingang des Buches Hiob — gerade von ihrer Naturseite in Betracht: die Mächte der Zerrüttung, welche Seele und Leib jener Unglücklichen regieren und dieselben geistig wie leiblich unfrei machen, sind ihm „Satan", d. h. unbedingter Widerspruch gegen die göttliche Idee, gegen die ewige Liebe, welche an Leib und Seele gesunde, geistig und sittlich freie Menschen gewollt hat und darum auch dem Träger des Himmelreiches Macht gegeben hat, dem Reiche der Finsterniß diesen Raub zu entreißen und jene Unglücklichen sich selbst, der Vernunft und Freiheit zurückzugeben.[2])

[1]) Natürlich hat der Besessene in dem letzten Anfall seiner Raserei, in dem sich dieselbe brach, die Thiere in den See gesprengt. So wie er vorher in seinem Wahnsinn den Dämonen, die er in sich fühlt, sich zum Organ des Redens hingibt, so nun zum Organ des Handels. So auch Weiß, a. a. O. Bd. II. S. 142.

[2]) Indem Weiß diese physische Seite der Satansidee verkennt und dieselbe lediglich auf die Sünde bezieht, kommt er zu der oben widerlegten, die ganze Besessenheitsfrage verschiebenden Ansicht. Die modern-orthodoxe Satansvorstellung ist eben nicht die biblische, und man käme weiter, wenn man zu letzterer zurückkehrte, anstatt sich mit den unlösbaren Widersprüchen der kirchlichen Vorstellung zu plagen. Weiß behauptet zwar hiegegen, das Religiös-sittliche sei in der biblischen Satansvorstellung überall das eigentlich Wesentliche. Auch in dem locus classicus des A. T. über den Satan, Hiob 1?

Von dieser rein religiösen, mit der wiederholt hervorgehobenen Umfassung seines Reichsgedankens eng zusammenhangenden Ansicht der Besessenheit aus, welche das naturwissenschaftliche Räthsel der Sache ganz unberührt läßt, betrachtet es Jesus geradezu als wesentliches Stück seiner Berufsaufgabe, diesen Unglücklichen allenthalben zu helfen und durch seine Jünger helfen zu lassen. Sehr verständlich: denn ohne daß sie der Vernunft und Willensfreiheit zurückgegeben wurden, konnten sie am Gottesreiche gar nicht rechten Antheil nehmen, und so war es Sache der frohen Botschaft, ihnen vor allem die Befreiung von jenen Satansbanden zu bringen. Und so ausgeprägt ward in dieser Hinsicht Jesu Macht und Ruf, daß jene Krankheitsgeister bald im ganzen Lande in ihm ihren Bändiger witterten, und nicht blos vor seinem persönlichen Gebot, sondern auch vor dem in seinem Namen ausgesprochenen Gebote seiner Jünger entwichen; ja daß jüdische Exorcisten, der Unsicherheit und Flüchtigkeit ihrer seitherigen Erfolge sich bewußt, seines Namens sich bemächtigten um nachhaltigere Erfolge zu erzielen.[1])

Neben diesen psychischen Krankheiten hat Jesus nach den Evangelien auch leibliche verschiedener Art, wo immer die Bitte um Hülfe an ihm gebracht ward, geheilt. Namentlich wird Blindheit, Taub- und Stummheit, Lähmung genannt, einigemal auch Aussatz, das alte Erbübel des Morgenlandes,[2]) und in je einem Falle Fieber und krankhafter weibliche Blutfluß; aber bei den so häufigen Erwähnungen massenhaften Zusammenströmens von Kranken ist es schwer, nicht auch an andere Uebel zu denken. Ob Jesus allen leiblichen Uebeln, die ihm entgegengebracht wurden, abgeholfen; ob er nicht auch zuweilen, wie er bei dem Gichtbrüchigen anfangs thun zu wollen scheint, vielmehr geistlich getröstet und zu geduldigem Tragen der Leibes-

[1]) Vgl. Marc. 9, 38 f.; Matth. 12, 27; vgl. Ap.-Gesch. 19, 13 ff.

[2]) Auf eine sehr seltsame Weise hat Keim (Geschichte Jesu II. S. 173—74) die von den Synoptikern so anschaulich erzählte Heilung eines Aussätzigen zu beseitigen gesucht, eine Geschichte, die allerdings jeder Zurückführung auf bloß moralische Einwirkung spottet. Der Aussätzige soll bereits gesund gewesen sein und bei Jesu nur die priesterliche Reinigung d. h. Reinerklärung gesucht haben, um sich die Umständlichkeit und Kostspieligkeit des Ganges zum Priester zu sparen. Dann hätte ihn Jesus geradezu verhöhnt: er hätte ihm seinen Willen gethan, ihn rein gesprochen, aber ihm verboten, davon Gebrauch zu machen und ihn dennoch zum Priester geschickt. So kann wunderscheuer Scharfsinn sich ins Absurde verirren!

plage ermahnt hat, läßt sich fragen; die Evangelien erzählen keine solchen Fälle, aber ohne sie anzunehmen begreift man kaum, wie damals in Israel kranke Leute hätten ungeheilt bleiben sollen. Wie dem auch sei, Jesus hat auch leibliches Heilen, wo immer der in ihm redende Vater es ihn hieß, für ein Stück seines irdischen Berufes geachtet, wenn auch für ein solches, welches das Hauptstück, die Predigt der frohen Botschaft, nicht überwuchern und darum nicht von seiner Seite gesucht, vielmehr nach Kräften eingeschränkt werden dürfe. Der Gesichtspunkt, unter den er leibliche Krankheit und Heilung stellt, scheint derselbe zu sein, unter dem er die Dämonenaustreibung für seine Aufgabe achtete. Schon die Grenze zwischen leiblichen und seelischen Uebeln war ja eine fließende, wie die Geschichte des fallsüchtigen Knaben, der ihm als Besessener vorgeführt wird, und die öfter mit Besessenheit verbundene Stummheit oder sonstige Sinnenlähmung zeigt: aber auch eine leibliche Krankheit, wie das vieljährige Zusammengekrümmtsein des Luc. 13, 11—17 erwähnten Weibes hat Jesus nach seiner dort angeführten Aeußerung unter den Gesichtspunkt einer von ihm zu lösenden Satansfessel gestellt. Das entspricht nicht nur der mehrerwähnten biblischen Idee des Satan als des Patrons aller auch physischen Zerrüttung, sondern nicht minder der Vernunft des religiösen Glaubens, die es als etwas der göttlichen Idee Widersprechendes erkennen muß, daß der zum Sehen, Reden und allem freien Gebrauch seiner Sinne und Glieder berufene Mensch blind, stumm oder lahm und leiblich gebunden ist, die daher in der Herstellung der Ordnung Gottes an denen, an welchen sie gestört ist, ein wahrhaft naturgemäßes Sich-erweisen des Reiches Gottes erblickt.[1]) — Auffallen kann nur die verschiedenartige Form und Weise, in welcher Jesus die dahin gehende Vollmacht seines himmlischen Vaters ausrichtet. Bald ist es das bloße Wort, welches — zuweilen selbst in die Ferne hin — den Träger seiner herstellenden übernatürlichen Kraft bildet, bald ist's die Handauflegung oder eine sonstige Form der Berührung, bald scheint er äußere Mittel, wie z. B. bei verschiedenen Blindenheilungen eine Mischung von Speichel und Erde, zu Hülfe zu nehmen.[2]) Letztere Mittel erinnern an das Oel, mit dem die auszusendenden Jünger die Kranken salben sollen und nach Jakobus noch in den nachmaligen Gemeinden die Aeltesten

[1]) Vgl. Luc. 13, 15—16.
[2]) Marc. 8, 23; Joh. 9, 6—7.

unter Gebet Kranke behufs ihrer Heilung gesalbt haben.[1]) Daß solche Mittel, wenn auch im Alterthum für heilsam gehalten, (der Speichel galt insonderheit für augenheilend, das Oel für ein Arzneimittel in verschiedenen Fällen), nicht sowohl für ernstliche Heilmittel als für Symbole der Heilung genommen werden können, für Symbole, welche erst die zu erbetende Wunderhülfe Gottes heilkräftig machen konnte und sollte, leuchtet ein. Aber wozu solche symbolischen Mittel in der Hand dessen, der nur ein Wort zu sprechen brauchte, um Lebenskräfte ausströmen zu lassen? Es bleibt nichts übrig, als den Grund in denen zu finden, denen er helfen will. Ueberall wo es möglich ist, nimmt er die geistig-seelische Mitwirkung derselben in Anspruch, und wenn er den Einen, um seinen Glauben anzuspornen, mit einem bloßen Wort der Zusage in die Heimath entläßt (Joh. 4, 50), so ist es wohl denkbar, daß er dem Andern, um zur Schwachheit desselben sich herabzulassen, das sinnliche Unterpfand der Heilung als Krücke bietet. Namentlich bei dem Taubstummen in der Dekapolis (Marc. 7, 31—37), dem er die Finger in die Ohren legt und die Zunge mit Speichel berührt, ist es augenscheinlich, daß er mit diesem der Verständigungsweise mit Taubstummen entsprechenden Verfahren den für Worte Unzugänglichen darüber aufklären will, was er ihm zu thun vorhat. — Endlich ist zu beachten, wie gewisse Krankenheilungen Jesu noch die Spur einer Allmählichkeit der von ihm hervorgerufenen Genesung zeigen. Am deutlichsten ist das bei dem Blinden von Bethsaida Marc. 8, dessen Heilung in zwei Absätzen vorgeht: Jesus befeuchtet seine Augen mit Speichel, legt ihm die Hände auf und fragt ihn: Siehst du was? Und auf die Antwort: Ich sehe die Leute, denn wie Bäume sehe ich wandeln, legt er ihm nochmals die Finger in die Augen, und nun erst sieht der Blindgewesene „alles genau". Vielleicht ist bei manchem anderen Falle diese Allmählichkeit der Heilung nur eben nicht so ausdrücklich beschrieben, aber nicht anders zu denken. Wenn Jesus die zehn Aussätzigen hinsendet, sich dem Priester zu zeigen, und unterwegs werden sie ihrer Reinigung inne; wenn er den Blindgebornen mit bestrichenen Augen nach der Quelle Siloah sendet, sich die Augen rein zu waschen, und nun erst die Sehkraft hervortritt; wenn bei den Besessenen jedesmal auf das Machtwort Jesu die finstere Gewalt nicht ohne Weiteres aufgehoben ist, sondern in einem letzten Ausbruch und Krampf, im

[1]) Marc. 6, 13; Jac. 5, 14.

Aufschrei und Niederstürzen des Kranken das Uebel sich bricht, so sind das lauter Spuren, daß es bei den Heilungen Jesu nicht zauberhaft, sondern in einem höheren Sinne natürlich zugegangen ist, daß eine überlegene Lebenskraft in den zerrütteten Organismus eindringt und in einem raschen, doch merklichen Herstellungsproceß die Störung desselben naturgemäß überwindet.

Neben den Krankenheilungen werden drei Todtenerweckungen berichtet, der Tochter des Jairus, des Jünglings von Nain und des Lazarus von Bethanien. Das sind nicht Beispiele aus einer größeren Menge, sondern offenbar Ausnahmefälle, neben denen die Ueberlieferung von mehreren nicht wußte; das „Todte stehen auf" in der Antwort an den Täufer beruft sich, wenn es nicht geistlich gemeint ist, doch nur auf solche einzelnen Proben, und das „Wecket die Todten auf", das wir bei der Aussendung der Jünger im herkömmlichen Texte lesen, ist unächt.[1]) Wie hätte Jesus auch einen allgemeinen Auftrag, vorm jüngsten Tage die Todten in Israel aufzuwecken, sich zuschreiben oder seinen Jüngern ertheilen können, ohne der bestehenden Weltordnung den Krieg zu erklären? Dazu kommt, daß auch diese drei Ausnahmefälle — nicht Auferweckungen zu verklärtem, unsterblichem Leben, sondern Zurückrufungen ins irdische, sterbliche Dasein — sich alle auf der dunklen Grenze des Diesseits und Jenseits bewegen, innerhalb der Frist, in der das Alterthum ein noch nicht völliges Gelöstsein der Beziehungen von Leib und Seele annahm; der äußerste Fall ist der des Lazarus, und auch hier handelt sich's nicht um einen Längstverstorbenen, sondern um einen seit vier Tagen Entschlafenen. Wir dürfen auf diesen Umstand Gewicht legen, indem das Gegentheil Unnatur wäre, nicht nur um des verwesten Leibes willen, der zur Behausung der Seele untauglich geworden, sondern auch um der abgeschiedenen Seele willen, die, wenn sie einmal in einer anderen Welt zu einem andersartigen Dasein erwacht wäre, in dieser Welt der Erscheinung, wie mächtig sie auch zurückgerufen wäre, niemals

[1]) „Beyschlag, bemerkt Nösgen S. 345 zu diesen Worten, streicht das „Wecket die Todten auf" mit souverainer Kritik, ohne den mindesten Halt in der handschriftlichen Beurkundung, allein weil ihm dasselbe der bestehenden Weltordnung den Krieg zu erklären scheint" u. s. w. Er weiß also nicht, hat sich auch nicht die Mühe genommen es nachzusehen, daß das νεκρούς ἐγείρετε in einer ganzen Reihe der gewichtigsten Handschriften fehlt und daher auch von Tischendorf in Ed. VII gestrichen worden ist!

wieder heimisch werden könnte.[1]) Hieraus folgt, daß in den erzählten drei Fällen gerade wer deren geschichtliche Wahrheit festhält, die Voraussetzung eines noch nicht völligen Todeszustandes, einer noch nicht unwiderruflichen Trennung von Leib und Seele zu machen ebenso berechtigt wie genöthigt ist. Nicht daß wir damit den von Jesus widerrufenen Tod in einen ärztlich erkannten Scheintod auflösen wollten, so oft auch bei der voreiligen Begräbnißsitte der Juden ein solcher für Tod genommen worden sein mag: wie hätte Jesus bei der Tochter des Jairus oder bei'm Lazarus einen solchen vermuthen können, ehe er die beiden auch nur gesehen? Er befindet sich Zuständen gegenüber, die jedermann Tod nannte, und er steht diesen Zuständen gegenüber nicht als ein wissenschaftlicher, sondern als ein gläubiger Mensch, der im Moment die innere Vergewisserung empfängt, daß es ihm gegeben sein solle, in diesem Falle das Leid, das der Tod anrichtet, aufzuheben, der es aber ganz seinem himmlischen Vater überläßt, wie er ohne alle Unnatur ihm dieses Zeichen verliehen und ermöglicht habe. Vor allem die erste der drei Erweckungsgeschichten führt uns mit der größten Anschaulichkeit und Urkundlichkeit in diesen Sachverhalt ein. Jesus wird von einem Synagogenvorsteher aus Kapharnahum draußen am Meeresufer aufgesucht, seinem todtkranken Kinde Hülfe zu bringen. Er sagt sie zu und macht sich mit dem bekümmerten Vater auf den Weg. Da kommt die Botschaft ihnen entgegen: es ist zu spät, das Kind hat den Geist aufgegeben.[2]) Soll Jesus dem ihm vertrauenden Manne sagen: Ja, nun freilich kann ich dir nicht helfen, — so weit langt Gottes Arm nicht? Er empfängt im selben Augenblick die Zuversicht von oben, die ihn dem Erschrockenen zurufen läßt „Fürchte dich nicht, glaube nur", — die innere Vergewisserung „das Kind ist nicht todt, sondern es schläft". Das heißt nicht: es schläft wie ein Gesunder; es heißt auch nicht: es liegt im Starrkrampf; aber ebensowenig heißt es: es schläft den Todesschlaf wie die, welche vorlängst begraben sind, sondern es heißt: es ist aus dem Zustand, den ihr Tod nennt, noch erweckbar, und ich werde es auferwecken.[3]) Daß es dabei gewiß sehr wunderbar und

[1]) So wesentlich auch Weiß a. a. O. I. S. 564—65; II. S. 427—28.

[2]) Beiläufig ein Beweis, daß die von Weiß wiederholt ausgesprochene Behauptung, man habe zwischen geringeren und größeren Wundern nicht unterschieden, unrichtig ist.

[3]) Daß das Wort Jesu „doppeldeutig" sei, wie Weiß will (a. a. O. I. S. 558), glaube ich nicht, weil es mir dann nicht wahrhaftig erschiene. Ebenso-

doch im höheren Sinne natürlich zugegangen, daß ein im Erlöschen begriffener Lebensfunke durch wunderbare Kraft neu entfacht, aber der Stärkung und Pflege bedürftig geblieben ist, bezeugt der rührende Zug, daß der Wunderthäter die Eltern erinnert, dem Kinde zu essen zu geben. Die ganze Erzählung, offenbar aus dem Urevangelium in die drei Synoptiker übergegangen, gemahnt wie irgend eine an die Papiasnotiz von den mündlichen Erzählungen des Petrus, die Marcus aufgezeichnet, — so lebenvoll und bis in das aramäische Erweckungswort hinein erinnerungstreu erscheint sie; — wenn das Mythus wäre, was in den Evangelien bliebe Geschichte? —

Die zweite Geschichte, vom Jüngling zu Nain, ist nur von Lucas mittgetheilt,[1]) aber von so großer Einfachheit und ergreifenden Lebenswahrheit, daß wer nicht am Wunder als solchem sich stößt, ihre Thatsächlichkeit nicht beanstanden wird. Auch hier erscheint es als die Eingebung eines Augenblicks, eines herzbewegenden Eindruckes, daß Jesus sich ermächtigt fühlt, die Unvernunft der Natur zu berichtigen, die den Jüngling vor der greisen Wittwe hinwegnehmen wollte; er fragt auch hier nicht, durch welche geheimnißvolle Fügung der Vater es ihm möglich mache, dem Grabe seine Beute zu entreißen und der weinenden Mutter ihren Sohn zurückzugeben. — Die Lazaruserweckung hat Johannes allein (Kap. 11), und der ganze Krieg um das vierte Evangelium drängt sich in die Belagerung und Vertheidigung dieser Burg desselben zusammen. Hat der Evangelist diese Erzählung vielleicht zu einer gewissen symbolisirenden Darstellung des Gedankens „Ich bin die Auferstehung und das Leben" verwerthet, so widerstreitet das ihrer Geschichtlichkeit noch nicht, denn damit ist ohne Zweifel nur Jesu wirkliches und eigenstes Bewußtsein ausgedrückt, welches ihm durch solche Erfahrungen erwuchs: der vom Vater erwählte künftige Wiedererwecker der Todten überhaupt zu sein. Wahr ist ja, daß hier in der Erweckung des viertägig Todten das gesteigerte Wunder dieser Gattung auftritt, und wieviel Antheil an dieser Geschichte die verklärende, sublimirende Erinnerung des greisen Johannes hat, ist schwer zu sagen. Aber wenn die Kritik in dem ἤδη ὄζει der Martha den Beweis in den Händen zu haben glaubt, daß hier das Uebernatürliche geflissentlich bis zur Unnatur der Wieder-

wenig entspricht es dem Sinn der Erzählung, wenn Weiß (S. 559) dem Auferweckungsruf Talitha kumi die wirkliche Auferweckung als That nicht Jesu, sondern des himmlischen Vaters bereits vorhergehen läßt.

[1]) Luc. 7, 11—17.

beseelung eines schon verwesenden Leichnams gesteigert sei, so irrt sie dennoch: eine solche Tendenz hätte, um deutlich zu reden, nicht vier Tage, sondern vier Jahre oder Jahrhunderte verstreichen und gebleichte Todtengebeine beleben lassen müssen, und sie hätte am wenigsten jenes „ἤδη ὄζει“ als eine bloße — nach unsrer Ansicht irrige — Vermuthung der Martha, als eine bloße Schlußfolgerung aus der viertägigen Frist auftreten lassen dürfen. Auch das Schweigen der Synoptiker, das man für dieses in seiner Art gewaltigste Wunder geradezu tödtlich gefunden hat, ist nichts weniger als das. Von was für gewaltigen und unbezweifelten Thatsachen schweigen die Synoptiker auch sonst, — z. B. von der Erscheinung des Auferstandenen an Petrus, die als die erste Ostererfahrung des Apostelkreises doch unvergleichlichen Werth hatte, oder von seiner Erscheinung „vor mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal“, der großartigsten aller Ostergeschichten und einem der unanfechtbarsten Bestandtheile apostolischer Ueberlieferung.[1]) Sie schweigen davon, — nicht weil ihre Verfasser nie etwas von solchen Thatsachen gehört hätten, (— Luc. 24, 34 bezeugt hinsichtlich der ersteren Thatsache das Gegentheil —) vielmehr ohne Zweifel darum, weil sie unerachtet der allgemeinen Notiz von der Thatsache nicht in der Lage waren eine nähere Darstellung derselben zu geben; — können sie nicht hinsichtlich der Auferweckung des Lazarus in gleicher Lage gewesen sein? Da ihre gemeinsame Hauptquelle offenbar einen Galiläer zum Verfasser hat, der nicht zum engeren Jüngerkreise gehörig von Außergaliläischem in der Regel nur solches weiß, was Festpilger sahen und hörten, so begreift es sich vollkommen, daß das außerhalb Galiläas und außerhalb der Festbesuche vorgegangene Lazaruswunder, wenn es zufällig in den vereinzelten Petruserzählungen nicht enthalten war, außerhalb der urevangelistischen Mittheilungen verblieb. Endlich bleibt doch auch die Kritik, wenn sie der Erzählung die Thatsächlichkeit abspricht, eine Entstehungsgeschichte derselben zu geben schuldig, und sie hat eine solche in der That zu geben gesucht, aber wie! Der Evangelist soll, um Jesum an einem ihm liebevoll hingegebenen Leben sich als „die Auferstehung“ bewähren zu lassen und zugleich um den hartnäckigen Unglauben der Juden ins Licht zu stellen, die bethanischen Schwestern mit dem Lazarus der Lucasparabel combinirt und das hypothetische „Sie werden nicht glauben, ob einer von den Todten auf-

[1]) Vgl. 1. Kor. 15, V. 5 und 6.

erstünde" ins Thatsächliche übersetzt haben. Als ob der Evangelist, wenn er dergleichen vorgehabt hätte, den bethanischen Schwestern erst einen Bruder hätte anzudichten brauchen, anstatt die Maria, die dankbare Verehrerin Jesu, sterben und auferweckt werden zu lassen! Als ob der Lazarus von Bethanien, der wohlhabende Freund Jesu, irgend etwas außer dem Namen gemein hätte mit dem aussätzigen Bettler der Parabel, der vor des Reichen Thorweg liegt! Als ob die Tendenz, an der Auferweckung des Lazarus den unüberwindlichen Unglauben der Juden zu veranschaulichen, nicht sich selbst ins Gesicht schlüge, wenn der Evangelist 11, 45 unmittelbar fortfährt: „Viele nun von den Juden, die gesehen was er gethan, glaubten an ihn!" Auch diese Erzählung durchströmt eine Lebenswahrheit, die solcher kümmerlichen Ableitung spottet, und auch in ihr sehen wir in die psychologische Entstehung des thatsächlichen Wunders klar hinein, wenn wir wahrnehmen, wie dem Herrn in der äußersten Spannung seiner Lage die Botschaft von der Krankheit des Lazarus, die der prophetische Geist ihm sofort zur Todesbotschaft vertieft, bedeutsam wird als ein möglicher Anlaß, noch einmal durch ein Wunder ohne Gleichen an das verschlossene Herz Jerusalems anzuklopfen; wie er sich die Gewißheit, es sei des Vaters Wille, betend erringt, und dann in dieser Gewißheit nach Bethanien zieht — nicht als der allmächtige Logos, „in dem das Leben ist", sondern als der in gläubigem Vertrauen auf den Vater, dem alle Dinge möglich sind, stehende Mensch. Und in dieser seiner lebensgeschichtlichen Wahrheit und Bedeutsamkeit hat sich dies Wunder unauslöschlich eingetragen auch in den äußeren Pragmatismus seines Lebens. Nicht nur Johannes erklärt uns, wie dasselbe für die Mordgedanken des Synedriums, die bei den Synoptikern unerklärt bleiben, den Ausschlag gibt, sondern auch die Synoptiker selbst, die nach dem Rückgang seiner Sache in Galiläa und dem Verzagen des Volkes an seiner Messianität uns auf einmal mit dem messianischen Jubel des Einzugs überraschen, fordern ein inzwischen eingetretenes machtvolle Motiv des Umschwungs, der Wiederbelebung aller je auf ihn gesetzten Hoffnungen, wie es in der gesammten evangelischen Ueberlieferung, so weit wir sehen, nur das Lazaruswunder bietet.[1])

[1]) Ich kann die Bemerkungen, welche Weiß a. a. O. II. S. 429 gegen diese pragmatische Bedeutung des Wunders richtet, das schließlich von Johannes „überschätzt worden" sein soll, durchaus nicht begründet finden.

Endlich werden uns eine kleine Anzahl von Wundern Jesu berichtet, welche nicht Menschen, sondern die unpersönliche Kreatur zum Gegenstand haben. Diese Erzählungen bezeugen jedenfalls, daß es auch in seinem Verhältniß zur außermenschlichen Natur nicht an außerordentlichen Zügen gefehlt hat, aber sie betreffen doch ein Gebiet, auf dem unverkennbar die phantastische und poetische Auffassung den weitesten Spielraum hat. Theils die Abzweckung, theils die Ursächlichkeit dieser Wunder unterliegt starken Bedenken; die Abzweckung, wenn ein Jesu würdiges Motiv zur Aufbietung seiner Wundermacht nicht erhellen will; die Ursächlichkeit, wenn zur Bewirkung jene geheimnißvolle Lebenskraft, welche uns die Heilwunder erklärt, nicht auszureichen, sondern eine geradezu schöpferische Macht erfordert zu werden scheint. — Marcus wie Matthäus erzählen beim letzten Aufenthalte in Jerusalem die Verfluchung eines Feigenbaumes, an dem Jesus Früchte gesucht und nicht gefunden. Daß dieser Vorgang, wenn er geschichtlich ist, nicht in die Osterzeit fallen könnte, in der an einem Feigenbaum keine Früchte zu erwarten waren, vielmehr dem allein von Johannes (Kap. 7) bezeugten Herbstaufenthalt in der Hauptstadt angehören müßte, ist die geringste Schwierigkeit. Undenkbar ist es, daß Jesus um einer getäuschten Erwartung willen an einem Baum gleichsam Rache genommen oder auch einen unnützen, seine Kraft in Blättern vergeudenden Baum zu einer bloßen Probe seiner Wundermacht gemacht haben sollte, wenn auch diese letztere Auffassung schon der den beiden Evangelisten gemeinsamen Quelle in ihrer Heranziehung der Sprüche vom Berge-versetzenden Glauben zu Grunde zu liegen scheint. Das Wunder rechtfertigt sich nur etwa als ein symbolisches. Jesus — so kann man sich denken — sucht an einem von Weitem prangend aussehenden Feigenbaum vor den Thoren Jerusalems Frucht, und findet sie nicht. Da ergreift ihn dies lebendige Sinnbild der Stadt, die auch — von weitem angesehen — als die heilige Stadt Gottes erscheint, aber bei näherem Zusehen sich als jener Feigenbaum erweist, an dem sein Herr drei Jahre lang Frucht suchte und nicht fand, — und nun spricht er, um auszudrücken: „Das wird das Urtheil Gottes über Jerusalem sein“ dem werthlosen Baume das Urtheil, das alsbald sich erfüllt. Immerhin erwartet man dann anstatt der Sprüche über's Berge-versetzen eine Andeutung dieses prophetischen Sinnes der Handlung, und auch hievon abgesehen bliebe dies symbolische Strafwunder bei Jesu, dessen Wunderthun sonst lauter Wohlthun und Segnen ist, auffallend und

einsam. Und so wird die Vermuthung nicht unbedingt abzuweisen sein, daß die Erzählung des Marcus und Matthäus aus dem Gleichniß vom Feigenbaum, das Lucas (13, 6—9) anstatt derselben mittheilt, durch ein Mißverständniß der Ueberlieferung sich herausgebildet haben möge. — Nur bei Matthäus, vermuthlich aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft, findet sich (17, 24 f.) die Geschichte von einem Stater, den Jesus, um für sich und den Petrus die eingeforderte Tempelsteuer zu bezahlen, aus dem Maul eines zu angelnden Fisches verschafft haben soll. Die Veranlassung und das vorausgehende Gespräch tragen ein durchaus glaubwürdiges Gepräge; dagegen, daß ein Fisch, der ein Geldstück erschnappt, dasselbe im Maule behielte und dann doch nach der Angel schnappte, ist eine baare Unmöglichkeit, und der Stater müßte also schon, gleich dem Ring des Polykrates, im Magen und nicht im Munde des Fisches gefunden worden sein. Aber weiter befremdet es, daß Jesus in Kapharnahum, wo so mancher Freund ihm die kleine Geldsumme mit Freuden dargeboten haben würde, zu einem so wunderbaren Mittel, dieselbe zu erhalten, gegriffen haben sollte, da er doch im ersten Act der Versuchungsgeschichte jede Verwendung seiner Wundergabe zur Beseitigung eigner Noth als etwas Unfrommes verschmäht. Und so drängt sich auch hier die Vermuthung auf, daß erst die mündliche Ueberlieferung den wunderbaren Schluß der Erzählung, der überdies nur zu errathen gegeben wird, erzeugt habe. Vielleicht hat Jesus den Petrus nur eben einen Fisch angeln geschickt, der werthvoll genug war, um den erforderlichen Stater einzutragen, und nur ein Mißverständniß[1]) hat das dahin ausgebildet, daß der Stater im Maul des Fisches gefunden worden sei. — Verwandt ist der wunderbare Fischzug, den Jesus nach Luc. 5 den Petrus und dessen Freunde bei ihrer Berufung zu „Menschenfischern" thun läßt und der offenbar den reichen Segen versinnbildlichen soll, den sie als solche einthun werden. Gegen die Probe prophetischen Hellsehens, kraft deren die Fischer gerade an die Stelle des Sees gewiesen werden, wo der reichste Fang zu thun ist, ist an sich nichts einzuwenden; aber dieselbe Berufungsgeschichte schließt nach Marcus und Matthäus eine solche Wundereinleitung aus, und bei Lucas selbst befremdet das durch den Fischzug erweckte Bußgefühl des

[1]) Vielleicht ein Mißverständniß des Wortes εὑρίσκειν, das „Finden", aber auch „Erwerben, Erlangen" heißt.

Petrus um so mehr, als der Eindruck des Uebernatürlichen in Jesu, der es wachruft, der erste nicht ist, den Petrus empfangen hat. Da nun das 21. Kapitel des Johannes eine ganz gleiche symbolische Fischzuggeschichte bringt aus den Tagen des Auferstandenen, wo es sich darum handelt, den Petrus in sein durch die Verleugnung verscherztes Menschenfischeramt wieder einzusetzen, und da aus dem dortigen Zusammenhang das „Herr, gehe hinaus von mir, ich bin ein sündiger Mensch" die beste Beleuchtung empfängt, so ist anzunehmen, daß in der Erzählung Luc. 5, 1 f. eine in der Ueberlieferung vorgegangene Vermischung der einfachen Berufungsgeschichte Marc. 1 und jener Ostergeschichte Joh. 21 vorliegt, eine Vermischung, durch die sich auch das Schwanken zwischen der Beziehung auf die beiden Brüderpaare und auf den Petrus insonderheit bestens erklärt.[1]) — Noch weitere außerordentliche Ueberlieferungen knüpfen sich an den See Genezareth, an dessen Ufern Jesus ja die wunderreichsten Tage seines Lebens mit seinen Jüngern verbracht hat. Eine den drei Synoptikern gemeinsame Erzählung zeigt ihn uns mit den Zwölfen im Seesturm, — er schläft inmitten der drohend entfesselten Elemente; die Jünger, an ihrer Rettung bereits verzagend, wecken ihn auf, er aber schilt ihren Kleinglauben und gebietet Wind und Wogen, daß sie sich legen. Gewiß ist damit eine ächte Erinnerung von hohem Werthe aufbehalten. Aber so sehr das ganze Bild uns anspricht, — die nüchterne Erwägung fragt sich doch, wie auch der Mächtigste Winden und Wogen, den tauben Elementen, mit Worten gebieten könne. Und wenn etwa die Worte nur der emphatische, für die Jünger veranschaulichende Ausdruck seiner Gewalt über die Elemente sein sollten, so drängt sich weiter das noch ernstere Bedenken auf, ob es nicht gerade die im ersten Act der Versuchungsgeschichte abgelehnte eigenmächtige Selbsthülfe wäre, wenn Jesus, anstatt sich ganz dem Vater anheimzugeben, seine Wundermacht zur Beschwörung persönlicher Gefahr verwendete. Ohne Zweifel hat Jesus, in der gläubigen Gewißheit, daß sein Vater ihn nicht dazu in die Welt gesandt haben könne, um ihn sammt seinen Aposteln im See Genezareth ertrinken zu lassen, den empörten Winden und Wogen jene majestätische Gemüthsruhe entgegengesetzt, welche die Erzählung veranschaulicht, und dieselbe auch seinen glaubensschwachen Jüngern zugemuthet: wenn

[1]) So auch Weiß a. a. O. I, S. 437. Ich hatte diese Vermuthung bereits in meiner Monographie „Zur johanneischen Frage" vorgetragen.

dann dieser majestätischen Zuversicht der Erfolg entsprach, die Winde und Wogen, ehe sie das Schifflein verschlingen konnten, plötzlich sich legten, so konnte es kaum ausbleiben, daß die staunenden Jünger sich sagten: Er hat Winden und Wogen Stille geboten, und daß diese Auffassung in der Weitererzählung des Vorganges auch dramatisch sich ausprägte. — Dunkler ist die andere Erzählung von seiner Wanderung über den See. Es ist unmittelbar nach der Speisung der Fünftausend; die gefährliche Erregung des Volkes (Joh. 6, 15) hat Jesum genöthigt, sich von seinen Jüngern zu trennen und sie in dem einzig vorhandenen Fahrzeug vorausfahren zu lassen. Langsam kommen sie in der stürmischen Nacht bei widrigem Winde voran; da erblicken sie ihn plötzlich unfern vom Schiffe, anscheinend in der Absicht an ihnen vorüberzugehen. Sie schreien in abergläubischer Angst auf, — er ruft ihnen beruhigend zu, und da sie ihn ins Schiff nehmen wollen — berichtet Johannes — sind sie auf einmal am Land. Matthäus hat diesen Schluß anders: Petrus bekommt Lust, auch auf den Wogen zu gehen, wenn nur der Herr es ihn heiße, und er kann's eine Strecke weit, bis ihm vor einer aufgewehten Woge das Herz entfällt: da sinkt er, ruft den Herrn an, und dieser reicht ihm mit mildem Tadel seines zweifelnden Kleinglaubens die rettende Hand. Was zunächst diese Petrusepisode angeht, so ist ihr symbolisch-poetischer Charakter unverkennbar. Auf des Herrn Wort und Gebot hin, im festen Glauben, kann der Apostel auch über empörte Wogen schreiten: nur nicht zagen und zweifeln darf er, sonst ist er verloren, es sei denn, daß noch die rettende Hand seines Herrn ihn erfaßt. Aber so sinnig dies als Gedicht ist, so undenkbar ist es als prosaische Geschichte, — das Begehren des Petrus wäre einfach kindisch gewesen, und die Wundermacht Jesu nicht dazu verliehen, um kindischen Einfällen zu entsprechen. Ueberdies schließt die johanneische Darstellung, die doch die genaueste sein muß, diese ganze Episode aus, denn sie läßt zwischen dem Erkennen Jesu und dem Anlanden des Schiffes keinen Raum dafür. Aber auch das Meerwandeln Jesu selbst bleibt unbegreiflich, nicht nur im physischen, sondern auch im ethischen Sinne. Wäre nicht, da unter dem Schutze der Nacht dem aufgeregten Volke zu entkommen auch ohnedas möglich war, die Wahl dieses phantastischen Weges der Sache nach ganz dasselbe, was Jesus im zweiten Versuchungsact als verführerische Zumuthung, als ein Gottversuchen von sich abweist? Man sagt wohl, er habe seinen Jüngern zu Hülfe kommen wollen; aber das ist ganz

textwidrig, die Jünger sind gar nicht in Lebensgefahr, sondern kämpfen nur mit widrigem Winde, und er kommt ihnen gar nicht zu Hülfe, sondern „will an ihnen vorübergehen"; konnte und wollte er aber Winden und Wogen gebieten, so bedurfte es hiezu keiner Wanderung über letztere. Und so drängt sich hier — wenn irgendwo in den Evangelien — die Vermuthung auf, daß eine phantastische Sinnestäuschung der Jünger bereits in jener Nacht diese Geschichte erzeugt und nachmals in die evangelische Erzählung, auch die johanneische, eingeführt hat. Jesus mußte, um sich mit seinen Jüngern wieder zu vereinigen, in der Nacht den See umgehen, was sich über das am Nordende, am Jordan-Einfluß gelegene Bethsaida-Julias bis Kapharnahum in wenigen Stunden vollbringen ließ.[1]) Ehe sie ihn erwartet, erblicken sie ihn im Morgengrauen und täuschenden Zwielicht inmitten der ans Ufer anbrandenden Wogen, ohne zu wissen, wie nahe sie dem Strande sind. Wundergläubig, durch Nacht und Sturm erregt wie sie sind, und bei ihrem Meister immer des Außerordentlichsten gewärtig, sagen sie sich: Er ist uns über die Wogen nachgekommen, und halten an dieser phantastischen Ueberzeugung auch dann fest, als sie gleich darauf das Ufer gewahren und ihn an demselben stehend finden.[2])

[1]) Daß die Speisung in der Gegend von Bethsaida-Julias stattgefunden, sagt Luc. 9, 10 (das andere Bethsaida dicht bei Kapharnahum kann mit ὑπεχώρησεν nicht gemeint sein). Dies Bethsaida lag zu beiden Seiten des dem See zueilenden Jordan und hatte eine Römerbrücke über denselben (Dixon, das h. Land, S. 271).

[2]) Wenn Weiß a. a. O. II, S. 213 diese schon von Bleek vorgetragene Erklärung, ohne daß er eine bessere hätte, unmöglich nennt, weil das alsbaldige Anlanden die Jünger hätte aufklären müssen, so versetzt er sich wenig in eine Stimmung wie die der Jünger, denen das Wunderbarste immer das Liebste und bei Jesu Gewisseste war, und bedenkt nicht, daß wir die näheren Umstände der ganzen Scene, die ihnen ein Festhalten jener Voraussetzung gestatteten und nahelegten, eben nicht kennen. Warum sollten die Jünger denn nicht denken können, daß der über die Wogen wandelnde Jesus gleichzeitig mit ihnen angelangt sei, zumal sie sich nach Weiß „durch ein Wunder ans Land versetzt glaubten"? Verständiger ist der Einwand, daß Jesus seinen Jüngern eine solche phantastische Auffassung benommen haben würde. Gewiß, — wenn sie dieselbe gegen ihn geäußert hätten. Aber da sie auch sonst sich scheuen, ihn zu fragen, selbst da, wo das Fragen dringender gewesen wäre (vgl. Marc. 9, 32), so steht die Annahme frei, daß er von ihrer Auffassung gar keine Kunde erlangt, also auch zu deren Berichtigung keinen Anlaß erhalten hat.

Eigenthümliche Schwierigkeiten endlich bereiten unserem heutigen Denken, das auch vom Wunder, so wenig dasselbe bloßes Naturerzeugniß sein kann, Naturgemäßheit fordert, die gewissermaßen parallelen Wunder der Weinspende zu Kana und der Brodspende in der Wüste. Das Wunder von Kana ist nur von Johannes bezeugt, aber die Aechtheit des vierten Evangeliums steht und fällt mit der Thatsächlichkeit desselben. Das Schweigen der Synoptiker über dies galiläische Erstlingszeichen läßt sich zur Noth erklären aus dem noch vor das öffentliche Wirken fallenden Zeitpunkt und aus der eigenthümlichen Verschleierung, in der sich das — den Theilnehmern der Hochzeit nichts weniger als sich aufdrängende — Wunder verbirgt. Auch daß Jesus hier einmal ausnahmsweise nicht der Noth zur Hülfe kommt, vielmehr dem irdischen Glücke, der unschuldigen Lebensfreude nachhilft, läßt sich verstehen, ja bietet zu besonders erbaulichen Betrachtungen Anlaß. Und wenn man den Weg einer symbolischen Betrachtung einschlägt und in dem Wasser der Reinigungskrüge das Element des Judenthums mit seinen äußerlichen Reinigungen erblickt, in dem Wein dagegen die Geist- und Feuerkraft des neuen Bundes, den der Messias aus den dürftigen Anfangsgründen des alten hervorbildet, oder in jenem das Element des Täufers, von dem die Jünger eben herkommen, in diesem das Sinnbild Jesu als des rechten Bräutigams und seines hochzeitlichen Mahles, so läßt sich für ein messianisches Erstlingszeichen sogar ein überaus angemessener Sinn gewinnen. Mit alledem indeß wird der eigentliche Anstoß nicht überwunden: unser religiöses Gefühl und Denken, das zwischen Wunder und Zauber sehr bestimmt unterscheidet, wird bei der Vorstellung einer Transsubstantiation, der Verwandlung eines Stoffes in einen specifisch anderen, den Eindruck des Zauberhaften nicht los. Daß hier die augustinische Idee eines beschleunigten Naturprocesses nicht hilft, ist heute ziemlich anerkannt: es ist doch nichts weniger als pures Wasser, woraus die Rebe ihren Saft bereitet. Ebenso unannehmbar sind die versuchten natürlichen Erklärungen, welche entweder der Würde des Herrn oder dem gesunden Menschenverstand des berichtenden Jüngers zu nahe treten. Gleichwohl wehrt sich das merkwürdige Zeichen seines Daseins gegen die Auflösungsversuche der Kritik: soll es erdichtet sein, so muß doch eine Idee und Tendenz aus dem Gedankenkreise des Evangelisten als sein Kern nachgewiesen werden, und noch ist das in keiner irgendwie einleuchtenden Weise gelungen; kann auch nicht gelingen, da der Evan-

gelist keinerlei ideelle Andeutung gibt, vielmehr die Bedeutung der Geschichte einfach in ihre Thatsächlichkeit setzt, — „das ist das erste Zeichen, das Jesus that, und offenbarte seine Herrlichkeit". Unter diesen Umständen empfiehlt es sich am meisten, diese Thatsächlichkeit festzuhalten, das Wunder aber aus den Wasserkrügen in das für die Wundermacht Jesu jedenfalls zugänglichere Sinnenleben der Menschen zu verlegen. Das unter dem Namen Hypnotismus bekannte Phänomen zeigt uns die Möglichkeit einer psychischen Beherrschung des einen Menschen durch den anderen, vermöge deren der Abhängige diejenige Sinneserfahrung macht, welche der Ueberlegene ihn machen lassen will,[1]) und eine solche psychische Be-

[1]) So heißt es in dem oben angeführten Aufsatz der Revue „Nord und Süd" (Januarheft 1885 S. 77) z. B.: „Hansen ließ rohe Kartoffeln für süße Birnen essen, klares Wasser für rothen Wein trinken, und zwar bis zur Betrunkenheit. Aehnliche Versuche finden sich sehr zahlreich in der Literatur über den Magnetismus seit Mesmer." Daß damit Jesus nicht mit Magnetiseuren auf eine Linie gestellt wird, sondern der ganze Unterschied profaner und heiliger Entfaltung geheimnißvoller Kräfte gewahrt bleibt, darüber siehe oben S. 303—304. Hätte Pfr. Mandel in dem Probebogen seiner „Vorgeschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu" S. 6 diese von mir ausdrücklich gemachte Verwahrung beachtet, so würde er die ungewaschenen Bemerkungen, die er gegen die obige Erklärung des Kanawunders gerichtet hat, vielleicht unterlassen haben, denn dieselben beruhen lediglich auf chikanöser Anwendung gewöhnlicher Hypnotisirungsexperimente auf den Vorgang Joh. 2, 1—11. Ich hatte gegen ähnliche Anstöße an meiner Erklärung, die im Wesentlichen übrigens von J. P. Lange, Ewald, Max Perty u. a. bereits längst vorgetragen ist, bereits in der Vorrede zu meiner zweiten Auflage (— für Herrn Pf. Mandel vergeblich —) das Nöthige bemerkt. „Der Hypnotismus als Naturphänomen ist um kein Haarbreit zweideutiger als die Gedankenlesekunst oder Hellseherei, und die Weissagungs- und Wundergabe Jesu, dieser Superlativ prophetischer Natur- und Geistesgabe, hat mit dem einen wie mit dem andern gleich-viel oder gleich-wenig gemein. Oder weßhalb wäre die psychische Macht, die Sinnesempfindungen einer fremden Seele zu beeinflussen, etwas Unedleres als die psychische Macht, Bewußtseinsthatsachen aus einer fremden Seele herauszulesen, wie Jesus gegenüber der Samariterin oder dem Judas Iscarioth thut?" Auch dem von Pfr. Mandel erneuerten Einfall, die gegebene Erklärung des Wunders belaste Jesum mit einer Täuschung der Hochzeitsgäste, hatte ich dort bereits berücksichtigt: „Dann müßte auch das Täuschung genannt werden, wenn Gott in den Visionen, die er seinen Propheten zu Theil werden läßt, ihnen Dinge sinnlich zu schauen und zu vernehmen gibt, die ohne äußere sinnliche Realität sind." Nichtsdestoweniger hat Hr. Pf. Mandel jenen Einfall nicht nur wiederholt, sondern bis zu der Behauptung gesteigert, meine Erklärung involvire den Thatbestand einer Gotteslästerung, eine Liebenswürdigkeit, auf welche hin ich mir ein weiteres Kennenißnehmen vor

Herrschung der Hochzeitsgäste durch Jesu Willen anzunehmen liegt nahe genug. Es ist doch eine durchaus unlebendige Vorstellung von der Hochzeit zu Kana, zu meinen, daß dort ja nicht von den Dingen die Rede gewesen sei, welche Jesu und seiner Jünger ganze Seele erfüllten und des begeistertsten Wiederhalls in den ihnen vertrauten Kreisen gewiß waren[1]): im Gegentheil, wer sich in die Stimmung versetzt, in welche die Botschaft des Täufers und die Rückkunft Jesu von seinem Tauferlebniß die empfänglichen Kreise versetzen mußte, der faßt es, wie hier in der That der Anbruch des Himmelreiches gefeiert ward und das Himmelreichsgleichniß vom Hochzeitsmahle lebendige Gestalt gewann, wie die ganze hochzeitliche Gesellschaft in naivster Mischung irdischer und himmlischer Freude an Jesu Munde hing. In solcher Stimmung wird im Herzen der Maria der Gedanke geboren, daß es dem Geistgesalbten ein Geringes sein müsse, das Wunder des Elias bei der Wittwe von Zarpath herrlicher zu wiederholen,[2]) und die Bedrängniß, in welche der zudringliche Glaube der Mutter ihn setzt, wird wiederum in ihm der Geburtsmoment

---

den Mandel'schen Entdeckungen zum Leben Jesu erlassen habe. Daß die angebliche „Täuschung" auch bei seiner orthodoxen Auffassung vorhanden bliebe, indem was Jesus den Hochzeitsgästen zu trinken gegeben, in alle Ewigkeit kein wirklicher Wein, d. h. kein gewachsener und gegohrener Rebensaft geworden, „sondern immer nur ein zauberhaft zu Schein und Wirkung des Weines potenzirtes Wasser geblieben wäre", — so weit reichte das Nachdenken meines Hrn. Kritikers nicht. —

[1]) Mittelst dieser landläufigen, aber darum nicht weniger seltsamen Vorstellung hat auch Weiß sich das Verständniß des Vorgangs verbaut. Von einem Allmachtswunder der Substanzverwandlung will freilich auch er nichts wissen, sondern nur von einem Vorsehungswunder, indem Jesu, „der in unbedingtem Gottvertrauen die Hülfe zugesagt hatte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, — als er sich an den Kreis seiner Begleiter um Abhülfe wandte, die selbst zunächst keinen Weg dazu sahen, zuletzt doch in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Mittel zur Abhülfe sich darboten", (a. a. O. I, S. 370). Aber daß Jesus Abhülfe zugesagt, ist wider den Text, nach welchem er vielmehr die Zusage weigert. Und hätte er sie zugesagt im Gottvertrauen, wie würde er sie bei seinen Begleitern gesucht haben? Endlich, wie die Vorsehung auf „natürlich vermittelte Weise" es ermöglicht haben sollte, aus mit Wasser gefüllten Krügen Wein zu schöpfen, davon habe ich wenigstens keinen Begriff.

[2]) Daß es ein „unbegreifliches" Vorurtheil sei, die Worte der Maria im Sinne einer Wundererwartung zu nehmen, wird Weiß niemanden überreden, um so weniger, als er zugeben muß, daß Jesus selbst sie so genommen hat (a. a. O. S. 365).

einer Eingebung, die ihm in aller Armuth eine verschwenderisch reiche Hochzeitsgabe zu spenden verstattet: das frisch in die Krüge gefüllte Wasser wird den Feiernden durch seinen Willen zum köstlichen Wein. Daß der Evangelist dies psychische Wunder nicht durchschaut, sondern es sich als physisches, als Stoffverwandlungswunder gedeutet hat, wird kein Verständiger gegen diese Auffassung geltend machen, die in der That alle Schwierigkeiten löst und selbst ein traumartiges Unbewußtsein der Gesellschaft über das — offenbar außerhalb des Jüngerkreises nicht weiter beachtete — Vorkommniß anzunehmen gestattet.[1]) —

Im Unterschied von dem Zeichen zu Kana hat die Speisung der Fünftausend sowohl synoptische als johanneische Bezeugung, ja die erstere sogar aus zwiefacher Quelle, indem die von Marcus und Matthäus hinzugefügte „Speisung der Viertausend", wie oben nachgewiesen, nur ein in den Ziffern wenig abweichender Bericht über dieselbe Thatsache ist; dazu läßt sich in beiderlei Darstellungen, der synoptischen wie der johanneischen, die epochemachende Bedeutung dieses Vorganges verspüren. Auch ist hier alles wohlmotivirt: die Leute sind im dunklen Drange Jesu in die Wüste nachgelaufen, haben drei Tage bei ihm verweilt und werden nun von Hungersnoth überfallen, — sollen sie, die sich ihm anvertraut haben, hungernd, verschmachtend, von ihm weggeschickt werden? Er fühlt sich verpflichtet, ihr Wirth in der Wüste zu sein, und sein Vertrauen auf seinen himmlischen Vater wird nicht zu Schanden. Aber wie hat er mit fünf Broden und zwei Fischen fünf Tausende gespeist, und zwar so, daß noch zwölf Körbe voll Brocken übrig blieben, mehr als der ursprüngliche Vorrath betrug? Es bleibt doch eine widernatürliche Vorstellung, daß die gebackenen Brode, die gerösteten Fische ihm unter den Händen sollten nachgewachsen sein! Das ist die Art göttlichen Helfens oder göttlichen Schaffens nicht; wenn er einem

[1]) D. Haupt a. a. O. S. 389—390 urtheilt, meine Erklärung scheitere an dem Umstand, daß nach Beendigung des Mahles der übrige Inhalt der Gefäße als Wasser habe erkannt und so die johanneische Auffassung des Wunders habe abgeschnitten werden müssen. Das träfe doch nur dann zu, wenn Johannes, auf dessen Auffassung die ganze in die galiläische Tradition nicht übergegangene Erzählung beruht, sich gemüßigt gesehen hätte, vor seinem Aufbruch am anderen Morgen den Restbestand der Wasserkrüge zu untersuchen. Man versetzt sich bei solchen Einwendungen nicht hinreichend in die Wunderstimmung der damaligen frommen Kreise in Israel.

A. H. Francke gewährt, mit fünf Thalern sein Waisenhaus zu begründen, so thut er es in der Weise, daß er dem glaubensmuthigen Unternehmer das Weitere zufließen läßt. Warum sollten wir uns die Glaubens- und Liebesthat Jesu dort in der Wüste nicht auf dieselbe Weise mit Erfolg gekrönt denken? Wenn Jesus in heroischem Gottvertrauen daran ging, mit seinen fünf Broden und zwei Fischen die Tausende zu speisen, und dies sein Vorgehen Einzelnen in der Menge, die noch Vorräthe verborgen hatten, das Herz erschloß, ihm das Ihrige zu Füßen zu legen, so daß, indem die Jünger austheilend ab- und zugingen, ihm immer neuer Vorrath zufloß, bis daß sie alle satt geworden, — wir sehen nicht ein, warum die Herrlichkeit Gottes und die Herrlichkeit Christi alsdann geringer wäre, als wenn sie Brod und Fische sich aus sich selbst hätten immerfort ergänzen lassen.[1]) Das einzige ernstliche Bedenken wäre, daß dann kein Wunder im strengen Sinne des Wortes, kein Naturwunder vorläge, wenn auch ein Glaubens- und Liebeswunder, und daß doch die Leute, die Jesum daraufhin zum König ausrufen wollten (Joh. 6, 15), und die Jünger, denen wir mittelbar und unmittelbar die Berichte verdanken, ein Naturwunder scheinen angenommen zu haben. Allein es macht nicht die geringste Schwierigkeit, zu verstehen, wie auch bei einem natürlichen Sachverhalt in einer Menge, die denselben nicht durchschaut, die von Jesu Wunder über Wunder gesehen hat und deren Wunderglaube überhaupt ein unbegrenzter ist, sofort die übernatürlichste Auffassung des Geschehenen sich erzeugen konnte; womit keineswegs gesagt ist, daß diese Auffassung die alleinige, die unbestrittene gewesen sein muß, — ist doch nach Johannes das Volk am folgenden Tage schon wieder ungewiß und nach neuen Wunderbeweisen begehrlich. Was aber die Jünger angeht, so haben wir das ausdrückliche Zeugniß, daß sie den Vorgang, über dessen Verlauf sie bei ihrem Vertheilungsgeschäft im Unklaren geblieben waren, ursprünglich nicht als Wunder aufgefaßt haben, — „sie hatten die Geschichte von den Broden nicht verstanden, denn ihr Herz war unempfänglich", sagt Marcus vom Standpunkt der wundergläubigen Auffassung aus, die also erst nachträglich bei den Jüngern durchgedrungen zu sein scheint.[2]) Aber auch Jesus selbst ist kein Zeuge für die supranaturale und wider die providentielle Fassung des Vorgangs; Joh. 6, 26 setzt er

[1]) So auch Weiß a. a. O. II, S. 200.

[2]) Marc. 6, 52; vgl. 8, 17.

das „Zeichen-gesehen-haben" und das „Brod-gegessen-haben" einander entgegen, scheint also letzteres nicht zu den σημεῖα, die der Menge bei ihm zu Theil geworden, zu rechnen, und wenn er Marc. 8, 17 auf die Speisungsgeschichte Bezug nimmt, um zu erläutern, daß nicht Brodsorgen ihn bewegen, so kann sein Sinn nicht sein: „denn ich kann ja allezeit, wenn ich will, aus Einem Brode viele machen", was geradezu gegen die erste Entscheidung in der Versuchungsgeschichte wäre, sondern nur: „denn ich weiß ja von dorther, daß mein himmlischer Vater mir niemals das irdisch Nöthige versagt." —

Von den Wundern, die nicht sowohl durch Jesum geschehen als an ihm, ist hier nicht zu reden. Von seiner Tauf- und Verklärungsgeschichte ist bereits die Rede gewesen; das große Schlußwunder seines Lebens, die Auferstehung, wird später eigens zu erörtern sein.

7. Die Lehre Jesu.

So bedeutsam im Berufsleben Jesu seine Wunderthaten sind, ein noch wesentlicheres Element desselben ist doch seine Lehre. Geht sein Berufsgedanke auch in den eines Lehramts nicht von ferne auf, so ist ihm doch das Wort das erste und reichste Mittel, jenen Gedanken zu verwirklichen, und Rabbi, Lehrer, ist der stehende Titel, den er von seinem Volke, von seinen erbittertsten Feinden sowohl, wie von denen, welche ihn für den Sohn Gottes erkennen, empfängt. Nun wird ja erst die darstellende Behandlung seines Lebens die ganze Fülle seiner Lehre ausbreiten können: einzelne Hauptpunkte derselben bedürfen gleichwohl im Voraus untersuchender Erörterung.

Vorab ihre Eigenthümlichkeit im Allgemeinen. Die Lehre Jesu hat eine geradezu unvergleichliche Eigenart, welche zu ihrem Verständniß und ihrer Würdigung im Voraus beachtet werden muß. Wir denken, wenn wir von „Lehre" im höheren Sinne reden, sofort an ein organisirtes System von Gedanken und an eine methodische Mittheilung desselben: weder von dem einen noch dem andern ist bei Jesu die Rede. So vollkommen die innerliche Harmonie aller seiner Bewußtseinsäußerungen bei bewundernswerthem Reichthum und Tiefsinn ist, so wenig macht er den Eindruck eines Denkers von Profession, eines Gelehrten; in höchster Unmittelbarkeit, nicht als langsam gereifte Frucht der Ueberlegung, der Forschung brechen seine Gedanken hervor. Schon seine Zeitgenossen haben den tiefen Unterschied seines Lehrens von allem, was sie sonst als Lehre vernahmen und hochhielten, gefühlt: „er predigt gewaltig, vollmachtartig, — nicht wie die Schriftgelehrten."[1]) Sein Lehren ist eben im vollsten Sinne Zeugniß, unmittelbarste Aeußerung seines gott-

[1]) Marc. 1, 27; Matth. 7, 29.

erfüllten Inneren, in welchem die ewigen Thatsachen und Wahrheiten des Daseins als selbstverständliche leuchten wie die Sterne am Himmel, und ist im höchsten Sinne Weissagung, ein Reden aus Eingebung des göttlichen Geistes, der nicht wie über die Propheten je und dann über ihn kommt zu erhabenem Stammeln, der ruhig und stätig in ihm quillt und in jeder Gedankenwelle klar sich ausströmt. Und so ist denn auch seine Lehre inhaltlich ohne Gleichen, im Unterschied auch von der Lehre der Apostel und Propheten pure Religion, pure Offenbarung. — Ebendarum ist von einer im gewöhnlichen Sinne methodischen Mittheilung bei ihm nicht die Rede. Nicht als ob die Aeußerung Jesu sich nicht mit dem Tact vollkommner Weisheit jedesmal dem vorliegenden Bedürfniß anschmiegte, und demgemäß anders als Volkspredigt, anders als Jüngerunterweisung, und wieder anders als Streitrede sich gestaltete. Aber sie tritt eben in allen diesen Formen immer nur so auf, wie der augenblickliche Anlaß sie herausfordert, nicht nach irgend einem von dem lebendigen Erforderniß der Gegenwart absehenden Plan. Damit hängt zusammen, daß was er geflissentlich lehrt, sich mit dem lehrhaften Gesammtgehalt seiner Worte bei weitem nicht deckt. So reich seine Lehrsprüche sind, zumal da, wo er am meisten als förmlicher Lehrer auftritt, in der Unterweisung seiner Jünger, — sie enthalten doch nur den kleineren Theil dessen, was als unerschöpflicher Schatz seines Innern gelegentlich durchblitzt und durchschimmert: — über wie viele Punkte der Glaubenswelt, die uns aufs höchste am Herzen liegen, hat er nie geflissentlich etwas vorgetragen, sondern nur in der Weise der selbstverständlichen Voraussetzung oder Folgerung, der beiläufigen Andeutung sich geäußert.

Hiemit hängt die Form seiner Lehre aufs innigste zusammen. Es ist die Sprache nicht der Reflexion, noch weniger der Theologie, sondern die ebenso einfältige als tiefsinnige Sprache der Offenbarung und Religion. Ihr wesentlicher Zug ist innere Anschauung und darum höchste Anschaulichkeit, — ebendarum freilich reichste Bildlichkeit, jene naiv-geniale Symbolik, welche den Gedanken sofort plastisch gestaltet hervorbringt, ohne darum die Hülle mit dem Kern zu vereinerleien und das Unzulängliche aller menschlichen Sprache zum Ausdruck göttlicher Dinge zu vergessen. So ist die naturgemäße Redegattung, in der sie sich bewegt, der schon alttestamentlich vorgebildete geistreich-volksthümliche Spruch, die bündige, bildlich-concrete, anregende, schlagende und dabei trefflich behaltbare Sentenz. Aber Jesus

geht in zwiefacher Weise über die alttestamentliche Spruchform eigenthümlich hinaus. Einmal durch ein Element einfacher, kraftvoller Dialektik, das namentlich in seinen Streitreden hervortritt, aber auch sonst wohl dazu dient, entwickelnd oder begründend die Einzelsprüche zu Lehrreden wie Perlenschnüre aufzureihen. Dann durch die Ausbildung des dem Spruche innewohnenden bildlichen Elementes zur förmlichen bildlichen Erzählung, zum Gleichniß, d. h. der Verwerthung alltäglicher Vorgänge aus dem Natur- oder Menschenleben zum Schattenriß von Thatsachen und Wahrheiten des Reiches Gottes.

Es leuchtet ein, wie in dieser Natur der Lehre Jesu bei aller Einfalt und Volksthümlichkeit gewisse Schwierigkeiten des Verständnisses liegen, nicht blos für die ersten Hörer, denen die Formen anheimelnd waren, aber die Ideen neu und überraschend, sondern auch für uns, denen die Ideen bis zu einem gewissen Grade von Kind auf vertraut sind, aber bei unsren ganz anderen Bildungsgrundlagen die Formen fremdartig. Des Hineindeutens unsrer kirchlichen Lehrüberlieferung, welche unter Hinzutritt späterer, griechischer Schulbegriffe vielmehr aus paulinisch-johanneischen Anschauungen als aus der Lehrweise Jesu selbst hervorgegangen ist, muß man sich von vornherein enthalten. Aber auch hievon abgesehen, gilt es das bildlich-anschauliche Element der Rede Jesu fortwährend im Auge zu behalten und nicht aus dem, was er z. B. in offenbar symbolischer Malerei von den Engeln oder dem Teufel sagt, vorschnell Dogmen prägen zu wollen. Die geistreich-kecke Natur des Spruches hat es ferner an sich, daß er dem Mißverstand und Mißbrauch ausgesetzt ist: er ist natürlich für den Verständigen geredet, nicht für den Thoren, und Jesus zeigt überhaupt eine großartige Unbesorgtheit um das Mißverständniß seines einzelnen Wortes, weil er weiß, daß in dem Ganzen seiner Weltanschauung das Einzelne von selbst sich zurechtlegt, während das Aneignen seiner Worte als einzelner doch nur das Flicken eines alten Kleides mit neuen Lappen wäre. — Ein besonderes Auslegungsproblem bilden bis auf den heutigen Tag seine Gleichnisse. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese Lehrform, zu der sich im Alten Testament doch nur unentwickelte Ansätze finden, von ihm originell geschaffen, wenn auch im Zusammenhang mit einem allgemeineren Charakterzug israelitischen Lehrens.[1]) Jedenfalls können

[1]) Während die Meisten, auch der orientalistisch gelehrte Renan, die Parabelform für eine eigenthümliche Schöpfung Jesu halten, hat Keim sie zu einer

wir seine Gleichnisse nur an ihnen selbst messen, nicht an einem allgemeineren ästhetischen Gattungsbegriff, und hienach können wir nicht zustimmen, wenn der neueste Bearbeiter des Lebens Jesu die uns in den Evangelien überlieferten Parabeln größtentheils durch eingemischte allegorisirende Züge getrübt sein läßt und die aus Jesu Munde überlieferten ausdrücklichen Auslegungen einiger Gleichnisse, unsern besten Anhaltspunkt für seine in dieselben gelegte Meinung, ebendarum für apokryph erklärt. Gewiß hat Weiß Recht, wenn er die Gleichnisse nicht, wie in Predigt und Unterricht so oft geschieht, als frostige Allegorieen behandelt sehen will, bei denen aus jedem Einzelzug ein hineinversteckes vereinzelte Lehrmoment herausgepreßt werden soll, unangesehen ob der Grundgedanke ungezwungen auf dasselbe führt. Aber er schießt über das Ziel hinaus, wenn er in jedem Gleichniß nur Einen Gedanken ausgedrückt sehen will, für den alles Andere nur poetische Hülle sei. Als wenn der Hauptgedanke, welcher den Herzpunkt des Gleichnisses bildet, nicht seine Momente hätte und diese Momente nicht die verschiedenen zusammenstimmenden Pulse im Organismus der Erzählung bilden dürften.[1]) Bei einigen Gleichnissen, welche einfachere Doppelgänger haben, kann allerdings die Frage entstehen, ob sie spätere, in der Ueberlieferung entstandene Erweiterungen oder von Jesu selbst herrührende Umbildungen sind[2]):

bereits alttestamentlichen und dann rabbinischen gestempelt. Aber ausgebildete Gleichnisse finden sich im A. T. kaum, nur etwa Fabeln oder Gleichnißansätze, und was der spätere Rabbinismus aufweist, dürfte, wie so manches in demselben, Nachahmung des Neutestamentlichen sein.

[1]) Vgl. Weiß I, S. 497. Daß „die verschiedenen Formen, in denen viele Gleichnisse vorliegen, die verschiedenen Deutungen, die sie durch den veränderten Zusammenhang gewinnen, dies Zugeständniß unvermeidlich machen", kann ich nicht zugeben. Einige Fälle, in denen es fraglich sein kann, ob ähnliche Gleichnisse nur Varianten Einer Urparabel sind, oder auch, ob der eine oder der andere Evangelist richtiger gedeutet hat, können kein Recht begründen, die älteste Ueberlieferung eines durchgreifenden Mißverständnisses der Gleichnisse zu zeihen. Wie gewaltthätig Weiß hier von einer vorgefaßten Meinung aus eine wirklich destructive Kritik übt, davon werden uns mehrfache Beispiele begegnen.

[2]) Ich sehe nicht ein, warum nicht Jesus selbst dasselbe Gleichnißmotiv mehrmals verwerthet, also z. B. das Gleichniß vom Saatfeld Marc. 4 und das vom Unkraut unter dem Weizen Matth. 13, das vom großen Gastmahl Luc. 14 und das vom königlichen Hochzeitsmahl Matth. 22 zu verschiedenen Zeiten und Anlässen neben einander geschaffen haben sollte.

im Uebrigen sind die Schwierigkeiten der Gleichnisse, wie wir später sehen werden, alle auf dem Wege der Exegese lösbar und fordern keineswegs eine Kritik heraus, welche, indem sie schon den Evangelisten die richtige Idee der Parabel abhandengekommen sein läßt, den Boden unter den Füßen verliert.

Das alles sagen wir auf Grund der synoptischen Wiedergabe der Lehre Jesu, denn die johanneische kann, zumal in formeller Beziehung, als eine gleich authentische nicht anerkannt werden. So wenig wir, auf Grund unsrer kritischen Ueberzeugung in betreff des Johannesevangeliums, darauf verzichten, auch in ihm ächten Lehrgehalt Jesu zu finden und durch denselben die Mittheilung der Synoptiker zu ergänzen, so offen müssen wir einräumen, daß derselbe bei Johannes durch ein subjectives, verarbeitendes Medium hindurchgegangen ist, das ihm bei seiner Wiedergebung eine wesentlich fremde, apostolisch-johanneische Form aufgeprägt hat. Die früher beliebte Ausflucht, daß hier eine mehr esoterische Lehrweise Jesu vorliege und daß der johanneische Styl sich vielmehr seinerseits an dieser gebildet haben möge, hält nicht Stich. Jesus hat nicht zweierlei specifisch-verschiedene Lehrstyle gehabt; auch müßte er, wenn er sie gehabt hätte, bei den Synoptikern, so oft er mit seinen Jüngern redete, den johanneischen anwenden, und umgekehrt im vierten Evangelium, so oft er mit dem Volke redete wie z. B. Joh. 6, den synoptischen, was bekanntlich in keiner Weise der Fall ist. Dazu kommt, daß der johanneische Styl, mag er dem Volke oder den Gegnern oder den Jüngern gegenüber angewandt werden, diejenige Einfalt, Greifbarkeit und Anknüpfung an das im israelitischen Bewußtsein Gegebene vermissen läßt, welche den synoptischen in so hohem Grade auszeichnet, und daß Johannes den gleichen mystischen Styl, in dem er Jesum reden läßt, in vielleicht noch schärferem Abstich gegen die synoptische Darstellung auch dem Täufer geliehen hat. Womit wir nicht leugnen wollen, daß auch im vierten Evangelium der volksthümliche spruchförmige Lehrton des synoptischen Christus noch vielfach durchklingt, noch auch, daß einigemal Jesu synoptische Sprache dem mystischen Styl seiner johanneischen Reden sich wenigstens annähert.[1]) Einen guten Gradmesser für das Maß der Bewahrung und der Veränderung im Johannesevangelium bildet die Behandlung des Gleichnisses in ihm. Auch das Johannesevangelium weist Gleichnisse Jesu

[1]) Z. B. Matth. 10, 37—40; 11, 25—30; 16, 17—19; 18, 18—20.

auf, welche durchaus das Gepräge der Aechtheit tragen, aber keines derselben hat die Gestalt einer selbständigen Erzählung; sie sind aufgelöst zu bloßen Wellen in dem künstlichen Redestrom, den der Evangelist aus den natürlichen Quellen und Bächen herzustellen gewußt hat. —

Treten wir dem Inhalt der Lehre Jesu näher, so ist die nächste strittige Frage, inwiefern Jesus etwas Neues gelehrt. Ihre Beantwortung kann in entgegengesetzter Richtung fehlgreifen. Gewiß, wer Jesu Absicht und Sendung wesentlich darein setzte, neue Erkenntnisse über die himmlischen Dinge in die Welt zu bringen und durch dieselben eine neue Religion zu stiften, die sich vom Judenthum wie vom Heidenthum gleicherweise unterschiede, der würde nicht nur in eine wissenschaftlich überwundene intellectualistische Fassung des Religionsbegriffs zurückfallen, sondern auch die geschichtliche Stellung völlig verkennen, welche Jesus als Messias seines Volkes einnahm. Wie er selbst ausdrücklich erklärt: „Ich bin nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen", konnte ja sein ganzes messianische Selbstbewußtsein, sein ganzer Reich-Gottes-Gedanke auf nichts Anderes gehen als auf die Krönung eines bereits im Alten Bunde von Gott begründeten Gebäudes. Daher er auch nirgends damit beginnt, dem Volke oder seinen Jüngern neue religiöse Begriffe beizubringen, sondern er bewegt sich in seinen Lehren durchweg auf den ihm und seinem Volke gemeinsamen Grundlagen des Alten Testaments, dessen Erzeugnisse in den Gemüthern er nur zu reinigen, zu entschränken und zu vertiefen bemüht ist. Dennoch, wenn es nach dem neuesten Bearbeiter des Lebens Jesu „jeder historischen Voraussetzung widersprechen soll", daß „Jesus in irgend einem Sinne seinem Volke auf religiösem oder sittlichem Gebiete neue Erkenntnisse habe bringen oder seine bisherigen habe verbessern wollen",[1]) so wissen wir nicht, was wir mit einem solchen befremdlichen Satze anfangen sollen. Schon aus dem weltgeschichtlichen Erfolg heraus ist doch nichts gewisser, als daß durch Jesum nicht bloß dem Heidenthum, sondern auch dem Judenthum gegenüber ein neuer Glaube, eine neue religiös-sittliche Weltanschauung entstanden ist, und es wäre doch eine völlig ungeschichtliche Ansicht der Dinge, wenn man annehmen wollte, dies Neue sei von ihm ausgegangen ohne sein eignes Wissen und Wollen.

[1]) Weiß, L. J. I, S. 286.

Alle wahre Erfüllung schafft dem Unerfüllten, Knospenhaften gegenüber ein Neues, und mit Recht sagen berufene Darsteller der alttestamentlichen Theologie: es gibt keine einzige christliche Anschauung, die nicht ihre Wurzel schon im Alten Testament hätte, aber es gibt auch keine alttestamentliche Anschauung, die nicht durch das Christenthum in ein neues Licht getreten, also erst vollendet wäre.[1]) Aber wir haben auch Jesu eignes Zeugniß dafür, daß er sich vollbewußt war, eine neue Gottesidee in sich zu tragen und der Welt mitzutheilen: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will."[2]) Da haben wir denn doch in jedem Sinne eine neue religiöse Erkenntniß, und zwar eine solche, aus der eine Erneuerung der ganzen religiös-sittlichen Ideenwelt hervorgehen mußte. Wie auch der Apostel Johannes darein, daß Jesus eine neue und vollkommene Gottesidee geoffenbart habe, das ganze Evangelium setzt: „Das ist die Botschaft, die wir von ihm empfangen haben, daß Gott Licht ist und keine Finsterniß in ihm."[3])

Es ist der Vatername Gottes, in welchem Jesus dieser neuen Gottesidee ihren einfachsten und beredtesten Ausdruck gibt. Wenn Weiß auch diesem Namen den Neuheitsgehalt abspricht; wenn er schreibt: „Die väterliche Liebe Gottes konnte Jesus nicht herrlicher preisen und nicht rührender empfinden lehren, als sie im Alten Testament empfunden und gepriesen ist",[4]) so verstehen wir das einfach nicht. Wäre die Vaternatur Gottes im Alten Testament so offenbar gewesen wie im Neuen, so hätte auch der Vatername sich dort ebenso auf die Lippen drängen müssen: so aber wagt er sich kaum ein- und das andere mal neben dem durchaus herrschenden Herrn-namen hervor, während er im Neuen Testament — und in ungleich innigerem Sinne — alles erfüllt. Oder hat sich denn der Lieblingsjünger Jesu getäuscht, wenn er das tiefe Gefühl des Abstandes zwischen alt- und neutestamentlicher Gottesoffenbarung in die Worte faßte: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden"? — Auch der weiteren Behauptung von Weiß, daß Gott im Sinne Jesu der Vater nicht aller

[1]) G. Fr. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. S. 66. Hermann Schultz, Alttestamentl. Theol. I. S. 6 der ersten Auflage.

[2]) Matth. 11, 27.

[3]) 1. Joh. 1, 5.

[4]) Weiß a. a. O. II, S. 162.

Menschen, sondern nur der Reichsgenossen sei,[1]) können wir uns wenigstens nicht ohne Vorbehalt anschließen. Allerdings, nach Jesus sind die Menschen nicht ohne Weiteres, nicht als solche, Gotteskinder, — sie haben's zu werden: „Auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel." Wohl aber ist Gott, wie ebendies Wort zu erkennen gibt, Vater auch schon über den, welcher sein Sohn erst zu werden hat. Denn er heißt im Munde Jesu nicht blos „mein Vater" und „euer Vater", sondern — und zwar am häufigsten — „der Vater" schlechthin; mit anderen Worten: „Vater" ist im Sinne Jesu, auf Gott angewendet, nicht blos ein Verhältnißbegriff, sondern ein Wesensbegriff; es besagt, was Gott an und für sich ist. Was für ein Wesen Gottes sagt der Vatername aus? Das deutet die dem reichen Jüngling gegebene Zurückführung des Wortes „Gut" auf seinen tiefsten Sinn an: „Niemand ist gut, — gut im Vollsinn des Wortes, so daß er es in keiner Weise erst zu werden hat, daß kein Böses ihn anfechten kann, also wesenhaft gut — als der alleinige Gott."[2]) Es deutet's, — gerade auch im Zusammenhang mit der Idee der Väterlichkeit — der Schluß an, den Jesus vom Unvollkommnen aufs Vollkommene macht in dem Gleichniß von der Vaterliebe, die dem bittenden Kinde nichts Böses geben kann: „So denn ihr, die ihr arg seid, wisset euren Kindern gute Gaben zu geben, wievielmehr wird euer himmlischer Vater Gutes geben denen, die ihn bitten."[3]) Am vollkommensten aber wird es ausgelegt in der Stelle Matth. 5, 45—48, wo den Jüngern der „Vater" als das Urbild der Feindesliebe und ebendamit der sittlichen „Vollkommenheit" hingestellt wird. Wenn der Mensch dadurch ein Gottessohn, ein Ebenbild des himmlischen Vaters wird, daß er sich zur Feindesliebe erhebt als der Krone sittlicher Vollkommenheit, dann muß der Charakter des himmlischen Vaters bestehen in der absoluten Gutheit, in der durch kein Böses, das ihr entgegentritt, anfechtbaren vollkommenen Liebe. — Nicht als ob dieser Vater nicht zürnen, sich nicht versagen und den Menschen dem geistlichen Tode überlassen könnte, welcher überall außerhalb Seiner Gemeinschaft ist: er ist ja charaktervolle sittliche Gutheit, nicht sittlich gleichgültige Gutmüthigkeit, er ist ja ethisch-vollkommene, also heilige Liebe, die über der

[1]) A. a. O. S. 162.
[2]) Marc. 10, 18.
[3]) Matth. 7, 11.

unendlichen Selbsthingabe der Selbstbehauptung und Selbstbewahrung nicht vergißt, die also zürnen muß, wo sie verschmäht wird, sich versagen, wo sie mißbraucht werden will; die nur da, wo sie für ihre Gaben Empfänglichkeit findet, schenken, — nur da, wo Empfänglichkeit für sie selbst vorhanden ist, sich selbst verschenken kann. Ebendarum greift Jesus da, wo er den für alle gleichen, auf alle gerichteten guten Willen Gottes veranschaulichen will, nicht nach den geistlichen, sondern den natürlichen Wohlthaten seiner Güte: „Er läßt seine Sonne scheinen über Gute und Böse, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte." Dafür sind sie alle empfänglich, das wollen sie alle von ihm nehmen, und so gibt er es ihnen allen. Sonst hätte Jesus wohl andere, höhere Erweisungen der Liebe und Güte Gottes zu nennen gehabt und nennt sie an anderen Orten, die Gaben von Geist zu Geist, die geistlichen, ewigen Güter, deren Inbegriff die ewige sich selbst verschenkende Liebe selber ist, — aber in der Zugänglichkeit für diese sind die „Guten und die Bösen" eben nicht gleich. So ist die ewige Liebe in Jesu Sinne wie eine Lebensluft, die überall da-ist und zudringt, wo nur eine Ritze und Spalte sich ihr aufthut, und einzig da, wo sie schlechterdings ausgeschlossen wird, den Tod walten läßt. Und das ist ihre Gerechtigkeit, daß sie jedem nach dem Maße seiner Empfänglichkeit entgegenkommt; daß sie schon für ein von Herzen kommendes „Gott sei mir Sünder gnädig" ihre Vergebung bereit hat, daß sie einen „Lohn" hat für das, was doch in keiner Weise ein Verdienst, sondern lediglich ein Zeugniß der Empfänglichkeit ist, für das nur eben aufrichtige Gebet; und welch' einen Lohn! Den Lohn ihrer selbst, das Reicherwerden in Gott, das Wachsen in seiner seligen Gemeinschaft.[1])

In dieser neuen Gottesidee, der erhabensten und zugleich kindeseinfachsten, die je erhört ward und erhört werden wird, liegen Religion und Moral in einander in unzertrennlicher Einheit und idealer Vollkommenheit. Dieselbe Idee des Ewig-Guten, der persönlichen heiligen Liebe macht Gott zum Quell alles Trostes und Friedens, alles Heils, dessen das Menschenherz bedarf, und zum Urbild aller sittlichen Vollkommenheit, zu welcher der menschliche Wille sich-heiligend hinanzukommen hat. Im Lichte dieser Offenbarung heißt Frömmigkeit: an diese Liebe glauben, sich ihr hingeben und von ihr sich durchdringen,

[1]) Vgl. Luc. 18, 14; Matth. 6, 6 u. s. w.

sich heiligen lassen; und heißt Sittlichkeit: in dieser Liebe wandeln, Den wiederlieben, der uns zuerst geliebt hat, und um seinetwillen jeden, der Sein Bild trägt, lieben wie sich selbst.

Aus dieser Gottesidee ist nun die Idee des Himmelreiches oder Reiches Gottes, dieses Hauptthema der Verkündigung und Unterweisung Jesu, der unmittelbarste Ausfluß. Auch diese Idee bedarf in mehrfacher Beziehung der Klar- und Feststellung. So geläufig der Begriff dem jüdischen Volke war, so fremdartig ist er uns, und darum so naheliegend die Gefahr, ihn in Abstractionen zu verflüchtigen. Die Idee des „Reiches" wurzelt naturgemäß in dem theokratischen Grunde, der das gesammte Denken und Leben Israels trug: sollte Gottesherrschaft, Theokratie im Unterschiede von den weltlichen Staatenbildungen des Heidenthums die eigenthümliche Verfassung des auserwählten Volkes sein, und war dieselbe doch nie Wahrheit und Leben geworden, sondern bloße Form, Sinnbild und Stückwerk geblieben, so ergab sich als Hoffnungs- und Verheißungsziel, daß sie Wahrheit und Leben *werde*, daß das Gottesregiment endlich sich verwirkliche und alle seine Segnungen entfalte. So ist das „Reich Gottes" nicht das Regiment seiner Macht und Weisheit, welches er in Natur und Geschichte von Anbeginn führt, auch nicht das theokratische Regiment, welches er mittelst besonderer Offenbarungen im alten Bunde führt, sondern das Idealverhältniß, auf welches die vorbereitenden Offenbarungen hinstreben, das Idealregiment, da er seinem innersten Wesen gemäß als Geist und Liebe herrscht, und ebendamit die Welt zum Gefäß seiner letzten und höchsten Wohlthaten, zum entsprechenden Spiegelbilde seiner Herrlichkeit machen kann. Oder um es noch einfacher auszudrücken: es ist die Gottgemeinschaft der Menschen, auf welche alle wahre Religion hinauslaufen und von der alle wahrhaft sittliche Weltgestaltung ausgehen muß, die Gemeinschaft der Menschen *mit* Gott und *in* Gott miteinander. Nicht blos die Gemeinschaft mit Gott, wie die ältere Ansicht einseitig betont, sondern zugleich die in Gott begründete sittlich-ideale Gemeinschaft der Menschen unter einander. Aber auch nicht blos, was Neuere manchmal zu vergessen scheinen, diese sittlich-ideale Gemeinschaft unter den Menschen, sondern zunächst die Gemeinschaft mit Gott, wie sie im Herzen des Einzelnen anhebt und jener Gemeinschaft der Menschen unter einander zu Grunde liegt. Also in aller Weise der höchste und umfassendste religiös-sittliche Begriff, den es gibt. Eben diesen Idealcharakter des Gottesreiches

scheint der andere Name betonen zu wollen, den Matthäus statt „Reich Gottes“ zumeist vorgezogen hat, während er dem übrigen Neuen Testament fremd geblieben ist, der Name „Himmelreich“. An seiner Synonymität mit „Reich Gottes“ ist nach den vielen Stellen, wo der eine Evangelist den einen, der andere den anderen Ausdruck hat, nicht zu zweifeln; seine Besonderheit ist aber schwerlich daraus zu erklären, daß „der Himmel“ (wie Luc. 15, 18) für „Gott“ stehe: ebensowenig daraus, daß das Reich Gottes damit von der Erde in den Himmel, d. h. ins Jenseits verlegt werde, — eine grundfalsche, verwirrende Vorstellung, da es sich in der Lehre Jesu ja um das nahe herbeigekommene, vom Himmel zur Erde herabsteigende Gottesreich handelt;[1]) — sondern der Ausdruck ist ohne Zweifel aus Dan. 7, 13 abzuleiten, wo ja dem Menschensohne das Reich im Gegensatz zu den erdgebornen Weltreichen als ein vom Himmel stammendes verliehen wird. „Himmelreich“ also wird das Reich Gottes heißen, weil es vom Himmel stammt und die ideale Ordnung der Dinge, wie sie im Himmel bestehend gedacht wird, auf die Erde herabbringt; weil in ihm — mit dem Vaterunser zu reden — der Wille Gottes auf Erden geschieht wie im Himmel. — Unverkennbar enthält diese auf israelitischem Boden erwachsene Idee das höchste Ideal der Menschheit und Weltgeschichte überhaupt und war darum würdig, im Mittelpunkt der Lehre Jesu zu stehen. Es ist der höchste und allein befriedigende Gesichtspunkt, unter den das Verhältniß von Gott und Welt gestellt werden kann, daß dasselbe als ein ethisch werdendes, wahrhaft geschichtliches ein Vollendungsziel habe, nämlich die Bestimmung der Welt, die bei aller natürlich-sittlichen Welt-

[1]) An diese schiefe Fassung streift Weiß, wenn er Bd. I. S. 444 den Ausdruck „Himmelreich“ bei Matthäus aus einer Zeit herleitet, wo nach dem Untergang Jerusalems jede Hoffnung auf eine irdische Verwirklichung des Reiches Gottes aufgegeben gewesen, — ihn also ausdrücken läßt, daß das Reich Gottes sich nur noch im Himmel verwirkliche. Und eine solche der christlichen Idee entgegengesetzte spätere Umprägung des Reich Gottes-Begriffs soll der älteste, noch vor der Zerstörung Jerusalems schreibende Evangelist von den Juden entlehnt und in sein Evangelium aufgenommen haben? Da ist doch viel wahrscheinlicher, daß wir einen in der Spruchsammlung erhaltenen ursprünglichen Ausdruck Jesu selbst vor uns haben, den Marcus und Lucas nur darum mit dem andern ebenfalls von Jesu angewandten vertauschten, weil der Urevangelist sich des letzteren bediente und derselbe überhaupt der in der Kirche gangbare ward.

ordnung der göttlichen Idee doch so wenig entspricht, dennoch ein entsprechendes Spiegelbild des Ewig-Guten, ein wahrhaftiges Reich der ewigen Liebe zu werden.[1]) —

Wenn nun der Begriff des Himmelreichs oder Reiches Gottes, wie wir schon aus der Predigt des Täufers sehen, ein bereits vor Jesu in Israel gangbarer war, worin besteht das Eigenthümliche, Neue in der Reichsverkündigung Jesu? Denn daß ein solches vorhanden sein muß, sehen wir schon daraus, daß er von „Geheimnissen" oder von einem Geheimniß des Reiches Gottes redet, das dem Volke verborgen bleibe, den Jüngern aber durch ihn zu erkennen gegeben sei.[2]) Man denkt gewöhnlich, die Zeitgenossen und auch die Jünger Jesu hätten das Reich Gottes durchaus als eine äußere, sinnlich-übersinnliche neue Ordnung der Dinge betrachtet, die auf wunderbare und plötzliche Weise eintreten werde, Jesus aber habe den Reichsgedanken ins Religiös-sittliche übersetzt und ein rein geistiges Reich gelehrt, welches in den Herzen sich begründen und von ihnen aus die Weltverhältnisse nur mit moralischen Kräften umgestalten solle. Wäre dem so, dann hätte Jesus, weil er unter „Reich Gottes" oder „Himmelreich" etwas völlig Anderes gemeint hätte als seine Volksgenossen, sich dieser Ausdrücke vor denselben gar nicht bedienen dürfen, am wenigsten ohne eine sofort beim ersten Gebrauch eingelegte Erklärung und Verwahrung. Aber diese Ansicht, wiewohl ihr etwas Wahres zu Grunde liegt, ist durchaus schief und irreführend. Kein Israelit, der irgendwie vom Geiste seiner Religion berührt war, dachte sich das Reich Gottes als einen lediglich äußerlich herrlichen Zustand, sondern er dachte es als ein Reich göttlicher Gnade und Gerechtigkeit, welches anhöbe mit Vergebung der Sünden und Ausgießung des Geistes Gottes, und in welchem daher ein geheiligtes Volk Gotte in Wahrheit diente und dafür allerdings alle Verheißungen Gottes genösse. Andererseits ist es ein großer Irrthum, sich vorzustellen, Jesus habe die Sichtbarkeit und Erscheinungsherrlichkeit des Reiches Gottes, die wirklich weltumbildende Macht desselben bis in die Auferweckung der Todten und Aufhebung des

[1]) So wesentlich auch Keim, Bd. II. („Der galiläische Frühling"). Ueberhaupt ist die dortige Darstellung der Lehre Jesu vielleicht die beste und schönste Partie des Keim'schen Werkes, eine wie mir scheint an Unbefangenheit und liebevollem Eindringen bis heute unübertroffene Leistung.

[2]) Matth. 13, 11; Marc. 4, 11.

Uebels hinein aus dem Begriffe des Reiches Gottes gestrichen oder diese Seite desselben in moderner Weise in den „Himmel“ d. h. in das Jenseits des Todes verlegt.[1]) Wir haben schon früher wiederholt hervorzuheben gehabt, daß nichts ihm ferner gelegen als jene durchaus unbiblische Halbirung der Welt, vermöge deren das Reich des Innenlebens Gotte zufiele und das des Außenlebens dem Fürsten dieser Welt verbliebe; oder jener Dualismus von Himmel und Erde, nach welchem die ewige urbildliche Vollkommenheit niemals ins Reich des Unvollkommenen, geschichtlich Werdenden herabsteigen dürfte: im Gegentheil, dieser Dualismus ist mit seinem ersten Worte „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ im Princip überwunden. Der Unterschied der Volksansicht vom Reiche Gottes und der Lehre Jesu darüber liegt vielmehr wesentlich in dem Verhältniß, in welchem beide Seiten, die geistliche und die leibliche, zu einander gedacht werden. In der sinnlich-gearteten Volkserwartung war das Leibhafte, Sinnlich-übersinnliche allerdings die Hauptsache, und das Geistliche die bloße Zuthat: indem man das Reich Gottes sichtbar, plötzlich, zusehends kommend erwartete, ward die religiös-sittliche Umwandlung des Volkes selbst wie ein sinnlich-übersinnlicher Act, wie ein göttlicher Zauber gedacht und der Blick der Sehnsucht und Erwartung eilte so über denselben sorglos zu den sinnlichen Herrlichkeitsbildern hinweg. Das auf diese Weise gründlich verschobene Verhältniß beider Seiten rückt Jesus dadurch zurecht, daß er die geistliche und die leibhafte Entfaltung des Reiches in das Verhältniß von Saat und Erndte stellt. Das große „Geheimniß des Himmelreiches“, das er, nachdem es ihm selber an der Erkenntniß der verborgenen Gegenwärtigkeit des Reiches aufgegangen, seinen Jüngern unermüdlich einprägt, ist die Wachsthümlichkeit, die Entwickelungs-

[1]) Indem Weiß (I. S. 448. 449) durch die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden bestenfalls nur einen „reichsten Gottessegen für das Volk“ kommen, die letzte Vollendung des Reiches im Sinne Jesu aber „erst im Jenseits anbrechen“ läßt, reißt er rationalisirend auseinander, was in Jesu Anschauung durchaus ungetrennt war. Man bedenke doch, daß auch die Vertagung der Reichsvollendung auf eine zweite Parusie, mit der die Anschauung Jesu wohl enden, aber nimmermehr anfangen konnte, diese Reichsvollendung nicht ins Jenseits, in den Himmel, sondern ins Diesseits, auf die Erde versetzt, auf welche dann der ganze Himmel niedersteigt. In diesem Punkte hat Keim, wenn er auch in der Anschauung Jesu eine Zeitschranke annimmt, viel unbefangener geurtheilt.

natur desselben. Nicht fertig vom Himmel fallen kann das Gottesreich, — es kann sich der irdischen Welt nur in Gestalt einer göttlichen Aussaat einpflanzen, um sich organisch aus derselben zu entfalten, — das ist der Gedanke, den die Himmelreichsgleichnisse vom Säemann, vom Saatfelde, vom Senfkorn unermüdlich betonen; — und diese Aussaat ist geistlicher Natur, sie geht von den Herzen aus, sie geschieht durch das Wort Gottes, sie kann auch in der Menschheit als Ganzem nur vorgehen durch geisterfüllte Persönlichkeiten und durch eine sittlich weltüberwindende Gemeinde. So stellt Jesus in seinen Reichsgleichnissen, welche diesen Grundgedanken in mannigfachster Weise verkünden, nicht nur einer phantastischen Vorstellung die Vernunft der göttlichen Wege entgegen, sondern er weiht vor allem die irdische Gegenwart zu einem Saatfeld und einer Werkstatt ewigen Lebens. Die innerliche, geistliche Begründung des Gottesreiches tritt in den Vordergrund; es entfaltet sich der ganze Ernst seiner sittlichen Anforderung, denn das Reich Gottes muß doch vor allem ein Reich der Gerechtigkeit sein, und zwar einer besseren als die der Schriftgelehrten und Pharisäer; es entfaltet sich die ganze Fülle gegenwärtigen Heils, der bereits in diese unvollkommene Welt hineinstrahlenden Kräfte göttlicher Liebe und Gnade, die nicht blos trösten und eine bessere Zukunft verbürgen, sondern vor allem wirken und schaffen, daß man ihren eignen heiligen Anforderungen gerecht werde. Und dabei wird doch den letzten und höchsten Hoffnungen der Menschheit ihr volles Recht vorbehalten, ja ihnen erst eine wirkliche, vernünftig-sittliche Begründung gegeben: alles Wachsthümliche, Sich-entwickelnde reift einmal aus und gewinnt seine Vollendungsgestalt; so, mit der Sicherheit, mit der aus der Saat die Erndte sich ergibt, wird aus der gegenwärtigen Welt, wenn sie die Saat des verborgenen Gottesreiches in sich aufgenommen, die künftige Welt hervorgehen, die ausgereifte Erscheinung desselben.

Es ergibt sich aus diesen Andeutungen, welche in unsrer erzählenden Darstellung ihre weitere Ausführung finden werden, daß aus dem Himmelreichsgedanken Jesu drei Bäche besondrer Lehrausführung entspringen müssen, eine Gerechtigkeitslehre, eine Gnaden- oder Heilslehre, und ein im engeren Sinne prophetisches Kapitel, eine Weissagung von der Zukunft des Reiches. — Jedes dieser drei Lehrstücke wird uns um besonderer Fragen willen Anlaß untersuchender Erörterung geben.

Allerdings hat Jesus nicht mit der Entwickelung einer Gerechtigkeitslehre, nicht mit sittlichen Forderungen begonnen, — er hat be-

gonnen mit der frohen Botschaft vom nahen Himmelreiche, mit der Predigt vom gnädigen Sich-herabneigen Gottes zu allem Volke und insonderheit zu den Elenden und Verlorenen, — die Lucaspredigt zu Nazareth und der besondere Eindruck, den er auf die „Zöllner und Sünder" macht, sind dessen Zeugniß. Aber sobald er einen engeren Jüngerkreis um sich gesammelt hat und demselben gegenüber nun seine Lehre sich zur förmlichen Unterweisung entwickelt, ist es sein Erstes, die sittlichen Anforderungen der Himmelreichsgemeinschaft ihnen auseinanderzusetzen, und so diejenigen, welche dem Gnadenrufe Gottes gefolgt sind, auch in der Gerechtigkeit desselben zu erziehen. Es ist dies der Grundgedanke der sogenannten Bergpredigt, welche Lucas unmittelbar der Apostelberufung folgen läßt, während Matthäus sie, zu einem Gesammtbilde der Lehre Jesu erweitert, einigermaßen verfrüht hat.[1]) Der gleiche Eingang und Schluß der Rede, sowie das Vorkommen fast sämmtlicher Lucassprüche in Matthäus Kap. 5—7 beweist die Thatsache einer solchen zusammenhängenden Jüngerbelehrung, aber freilich erscheint weder bei Matthäus noch bei Lucas deren ursprüngliche Form. Zahlreiche Bestandtheile der Matthäusbergpredigt finden sich bei Lucas außerhalb dieser Rede, zum Theil (wie das Vaterunser) in besserem Zusammenhang, während dieser überhaupt bei Matthäus viel zu wünschen übrig läßt; da nun nicht angenommen werden kann, daß Lucas eine umfassende Rede Jesu in Bruchstücke zerschlagen haben sollte, so folgt, daß Matthäus — was überdies einem stehenden Verfahren dieses Evangelisten entspricht — anderweitige Elemente der Spruchsammlung in den Rahmen der Bergpredigt eingefügt hat. Nur das bei Lucas größtentheils fehlende bedeutsame Stück Matth. 5, 17—48 können wir, wiewohl auch hier Einschaltungen stattgefunden haben, nicht als Ganzes für eine Einschaltung nehmen, weil in ihm gerade das — bei Lucas mangelnde — Thema der ganzen Rede hervortritt. Eine geflissentliche Aussprache Jesu über sein Verhältniß zum Gesetz tritt hier auf, von welcher nicht zu zweifeln ist, daß sie eine Reihe von Beispielen wie Matth. 5, 21 f. sie gibt, umfaßt hat, und wenn Lucas diesen Grundgedanken weggelassen und dadurch seine Bergpredigt aus einer Lehre der Gerechtigkeit überhaupt zu einer Predigt der duldenden Liebe verengert hat, so begreift sich das aus seiner

[1]) Er läßt sie an die Jünger Jesu gerichtet sein, während nach seiner Darstellung Jesus deren erst vier gewonnen hatte.

Rücksicht auf einen heidenchristlichen Leserkreis, für den er diese Erörterungen des mosaischen Gesetzes für unangebracht, vielleicht für verwirrend halten mochte. So bleibt die Thatsache einer Gerechtigkeitslehre Jesu, welche sich geflissentlich an das mosaische Gesetz angeschlossen und mit demselben auseinandergesetzt hat, historisch aufrecht, und führt uns in die Untersuchung des Neuen ein, das er auch auf diesem Gebiete gebracht.

Die vorausgeschickte Erklärung: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen", und nun gar die hinzugefügte Erläuterung, auch kein Jota nach Häkchen vom Gesetz solle in Wegfall kommen, konnte allerdings die Frage aufdrängen, ob Jesus auf diesem Gebiete überhaupt ein Neues im Sinne gehabt; ob er nicht lediglich der tiefere, innerlichere, geistigere Ausleger des Gesetzes, der Vollender derjenigen Gesetzesauslegung, in der die Propheten ihm vorangegangen, habe sein wollen. Eine neuere Auffassung, welche namentlich von Weiß mit Lebhaftigkeit, wenn auch, wie uns scheint, nicht mit voller Klarheit und Folgerichtigkeit vertreten wird, läßt Jesum in der Bergpredigt und sonst lediglich die pharisäisch-rabbinische Auslegung und Fortbildung des Gesetzes bekämpfen, dagegen sich vorbehaltlos und einschließlich der Ceremonialgebote zum mosaischen Gesetz bekennen. Weiß beruft sich auf die gesetzesstrenge Haltung der Urgemeinde, welche beweise, daß kein gegentheiliges Wort Jesu vorhanden gewesen, auf die Voraussetzung der Fortdauer der Opfer in Matth. 5, 23. 24, auf die Anhaltung geheilter Aussätzigen zur Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften; will aber doch nicht behaupten, daß Jesus „eine unvergängliche Dauer des alttestamentlichen Cultusgesetzes in seiner buchstäblichen Form in Aussicht genommen habe", — nur sei es nicht die Aufgabe seiner irdischen Wirksamkeit gewesen, die hierin Wandel schaffende Zukunft anzubahnen. Hier scheint uns der Ausleger eine Unklarheit, die auf seine eigne Rechnung kommt, ins Bewußtsein Jesu zu verlegen. Darüber ist ja kein Streit, daß Jesus nicht mit „Auflösen" begonnen hat, daß er es nicht für seine Aufgabe halten konnte, sein Volk und seine Jünger an dem Alten irre zu machen, ehe das Neue zum Durchbruch gelangt war. Aber die Frage ist: ob er nicht vieles im Gesetz lediglich aus diesem Gesichtspunkt geschont, oder ob er in der That alles, was darinnen gefordert war, als zur „Gerechtigkeit Gottes", zur heiligen Ordnung seines Reiches gerechnet habe. Daß er im letzteren Falle sich nicht wesent-

lich über die Propheten erhoben hätte, welche auch die Gesinnung als die wesentliche Gesetzeserfüllung betonten, ohne darum die äußere Satzung außer Kraft zu setzen, oder daß er, sofern er sich über sie erhoben, doch die Tragweite seines eignen Princips nicht verstanden haben müßte, daß er einen unauflöslichen Widerspruch gegen die nachmalige paulinische Auslegung seines Evangeliums im Voraus eingelegt hätte, einen Protest, dem doch die gesammte christliche Kirche nicht gefolgt wäre, das gibt dieser Frage ihre große principielle Bedeutung.

Jesus fordert für die Theilnahme am Himmelreich eine „bessere Gerechtigkeit, denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer.“ [1]) Besser worin? Nach den folgenden Veranschaulichungen begnügt sich die bisherige Gerechtigkeitslehre und -übung durchweg mit der Vermeidung der ausdrücklich verbotenen bösen That, und überhaupt mit der Erfüllung der buchstäblichen Satzung. Jesus dagegen geht auf Gesinnungen und auf Principien zurück. Nicht erst die Mordthat, sondern schon das im Herzen verborgene Zürnen, nicht erst der thatsächliche Ehebruch, sondern schon die kaum im Blick hervorbrechende unkensche Begierde ist Mord, ist Ehebruch vor Gott, denn Gott siehet das Herz an. Was ist aber das Gesetz des Herzens? Die Liebe des Nächsten wie unser selbst, die Liebe Gottes über alles. Auf die Nächstenliebe, die in der Feindesliebe ihre Krone hat, geht das fünfte Kapitel des Matthäus schließlich zurück; auf die Gottesliebe das sechste, das anhebt mit der Richtigkeitsüberführung alles Gottesdienstes, der nicht in Wahrheit um Gottes willen geschieht, und dann positiv am Verhältniß des Menschen zum irdischen Gute weiter ausführt, wie Gott dem Menschen das höchste, das allein wahre Gut sein müsse. Bekanntlich hat Jesus, befragt, welches denn von den tausend Geboten des Gesetzes das größte sei, diese beiden, das Gebot der Gottesliebe und das der Nächstenliebe als die größten bezeichnet, und nicht nur als die größten, sondern als die Angelpunkte, die Principien des ganzen Gesetzes.[2]) Damit hat er nicht nur, — der jüdischen Atomistik gegenüber, welche das Gesetz in lauter Einzelgebote zersplitterte, um mit demselben in einem Sinne nie, im anderen immer fertig zu werden, — das Gesetz auf eine innere Einheit, auf eine religiös-sittliche Grundforderung zurückgeführt

[1]) Matth. 5, 20.
[2]) Matth. 22, 35—40.

(— denn auch die beiden „größten“ Gebote sind ihm ja nur die beiden Seiten eines einzigen —); sondern er hat auch das Gesetz über sich selbst hinausgehoben, indem er als innerste Seele desselben einen Geist heischt, der nicht mehr Gesetzesgeist ist, einen Geist der Innerlichkeit, der Freiheit, der Liebe. Sollte es dem, der auf diese Weise das höchste Princip der Sittlichkeit aus dem Gesetz herausgestellt hat, entgangen sein, daß er damit eine Idee der Gerechtigkeit aufstellte, die, wie kein Gesetz der Gebote sie ins Leben zu rufen im Stande ist, so auch von keinem in seine Satzungen einzuschließen sei? Sollte ihm insonderheit entgangen sein, daß die positiven Satzungen des mosaischen Gesetzes, weit entfernt jene beiden Grundgebote auszuschöpfen, weit hinter den Folgerungen derselben zurückblieben, ja mitunter mit ihrem harten Buchstaben diesen Folgerungen geradezu im Wege standen? Unsre Texte geben uns die Beweise des Gegentheils an die Hand. Das „Ich aber sage euch“, mit welchem Jesus im fünften Kapitel des Matthäus die Forderung seiner Gerechtigkeit der seitherigen Gerechtigkeitslehre und -praxis gegenüberstellt, setzt sich in zwei Fällen von sechs einer aus Mosaischem und Rabbinischem zusammengesetzten Regel entgegen, in vier Fällen dem einfachen Buchstaben Mosis ohne Weiteres.[1]) Daß der mosaische Buchstabe „Du sollst nicht tödten“ nicht die Sündigkeit des Zornes aufstellte, das mosaische „Du sollst keinen Meineid schwören“, nicht sagen wollte „Du sollst überhaupt nicht schwören, sondern schon dein einfaches Ja und Nein eidlich halten“; daß aus dem „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ nicht auf dem Wege der puren Auslegung der Satz zu gewinnen war „Nicht Gleiches mit Gleichem, sondern Böses mit Gutem“, — das hat doch Jesus unmöglich verkennen können. Ja in Einem Falle hat er es offen ausgesprochen, daß der mosaische Buchstabe, hervorgegangen aus Anbequemung an die Herzenshärtigkeit Israels, durch die ursprüngliche göttliche Idee zu verbessern sei; — die mosaische Satzung vom Scheidebrief hat er der Unvereinbarkeit mit der schöpferischen Gottesidee der Ehe geziehen.[2]) So ist es klar: Jesus ruft den Geist des Gesetzes an wider dessen Buchstaben; — er geht aus von dem Abstand, in dem sich die Gesetzesdurchführung von den Principien des Gesetzes befindet, und sein „Erfüllen“, das als offenbar lehrhaft gemeintes

[1]) Jenes in Matth. 5, 21 und 43; dieses in V. 27. 31. 33. 38.

[2]) Matth. 5, 31. 32; und 19, 3—9.

nur ein Vollenden, Völlig=machen bedeuten kann, also eine Unvollkommenheit des Gesetzes selbstverständlich voraussetzt, besteht eben darin, daß er die Einzelforderungen desselben auf die Höhe der Grundforderungen entschränkend erhebt. Daß aber diese „Erfüllung" demnach nicht ohne ein Auflösen der unvollkommenen Form, nicht ohne ein Zersprengen der Buchstabenhülle geschehen kann, versteht sich von selbst: die Erfüllung der Knospe in der offenen Blüthe ist unmöglich ohne eine Zersprengen von Hüllen. Hat Jesus nun selbst zu den moralischen Einzelgeboten des mosaischen Gesetzes so innerlich frei gestanden, wie vielmehr zu den rituellen. Aber hinsichtlich dieser liegt die Anwendung der Begriffe „Auflösen und Erfüllen" etwas anders, und so erfordert die Frage nach Jesu Stellung zum Ritualgesetz eine besondere Untersuchung.

Man hat überhaupt bestritten, daß unsre moderne Unterscheidung von Sitten= und Ritualgesetz in der Lehre Jesu begründet sei. Natürlich hat Jesus diese Unterscheidung seinen Jüngern nicht vorgetragen wie ein Gelehrter: daß er sie dennoch in seiner Weise macht, wird nicht zu leugnen sein. Wenn er den Pharisäern das Prophetenwort entgegenhält „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer", ist damit nicht der ethische Bestand des Gesetzes als allein wesentlicher Wille Gottes unterschieden von dem rituelen, der das nicht ist?[1]) Auch unterscheidet er „große" und „kleine" Gebote, und wenn er unter den größten die innerlichsten und grundlegendsten versteht, so ergibt sich, daß er mit den kleinsten die äußerlichsten und nebensächlichsten meint, wie das „Verzehnten von Dill, Minze und Kümmel", gegenüber den „schweren Stücken im Gesetz", Gericht, Barmherzigkeit und Glaube.[2]) Endlich hat er des Menschen Sohn einen Herrn genannt auch über den Sabbath, d. h. befugt von der Beobachtung desselben sich und andre zu entbinden: man braucht sich nur die Frage vorzulegen, ob Jesus jemals sich die Befugniß zugesprochen haben würde, von einem Sittengebote Gottes zu entbinden, um inne zu werden, wie bestimmt und klar die Unterscheidung von Sitten= und Ritualgesetz in seinem Bewußtsein gesetzt sein mußte. Wir sind hiemit in die Beweise, daß er seine Sache und Gemeinde an das mosaische Ritualgesetz nicht hat binden können und wollen, bereits eingetreten. Wenn er dem Volke predigt „Was in den Menschen

[1]) Matth. 9, 13; 12, 7.
[2]) Matth. 23, 23.

eingeht, das verunreinigt ihn nicht, -- was von ihm ausgeht, das verunreinigt ihn",[1]) so zielt dies Wort zwar zunächst nur auf die wider pharisäische Satzung ohne vorheriges Händeeintauchen genossene Speise; aber unmöglich konnte es Jesu entgehen, daß er damit die ganze mosaische Unterscheidung reiner und unreiner Speise für das religiöse Gewissen aus den Angeln hob. Ebenso, wenn er seine Jünger von der bestehenden Fastensitte freispricht und ihr künftiges Fasten allein von ihrer Stimmung abhängig sein läßt, richtet er sich zwar unmittelbar nur gegen einen herkömmlichen, nicht gegen einen gesetzlichen Ritus; aber das Princip, daß religiöse Uebungen nicht äußerlich-gesetzlich, sondern aus freiem inneren Bedürfniß zu regeln seien, greift doch weit auch in mosaische Ordnungen hinein; überdies steht die Weissagung, daß der junge Wein, d. h. das neue, neutestamentliche religiöse Leben, in den alten Schläuchen, d. h. den seitherigen Formen und Sitten, nicht befaßt bleiben könne, sondern neue elastischere, freiere erfordre, ausdrücklich daneben.[2]) Es ist kaum nöthig, noch an das thatsächliche Verhalten Jesu zum Sabbath zu erinnern. Er hat nicht blos seine Jünger am Sabbath Aehren ausraufen lassen, er hat auch selbst in einer Weise, welche Geflissentlichkeit nicht verkennen läßt, am Sabbath Heilungen vollzogen, und hat beides mit Gründen gerechtfertigt, welche die buchstäbliche Verletzung des „Da sollst du kein Werk thun" offen eingestehen.[3]) Und wenn er endlich den Untergang des Tempels und den von Jerusalem wie vom Garizim losgelösten Gottesdienst im Geist und der Wahrheit weissagt, hat er ebendamit nicht auch die Opfer und das ganze an den Tempel sich knüpfende Ritual dem Untergang überantwortet?[4])

---

[1]) Marc. 7, 15; Matth. 15, 11.

[2]) Marc. 2, 18—22.

[3]) Matth. 12, 1—8.

[4]) Marc. 13, 2; Joh. 4, 21; Marc. 14, 58. Vergl. die Auslegung, welche dem letzteren, entstellten aber nicht erdichteten Worte schon Stephanus gibt, Ap.-G. 6, 14. — Ich muß in dieser Sache D. Weiß auf der ganzen Linie widersprechen. Alle gesetzesfreien Worte Jesu werden von ihm künstlich beseitigt. Sagt Jesus, man müsse jungen Wein in neue Schläuche fassen, so wird dies Wort ihm abgesprochen und auf Rechnung des Marcus gesetzt (I. S. 517), trotzdem Matthäus und Lucas es nicht minder als ächtes Jesuswort anerkennen. Nennt Jesus des Menschen Sohn „einen Herrn über den Sabbath", so soll das ja kein Recht bedeuten, vom Sabbath zu dispensiren, sondern nur ein Recht, das Sabbathsgesetz zu interpretiren (II. S. 5), als ob das nicht auch die Schriftgelehrten geübt hätten, und als ob es sich nicht um eine eingeständliche Sabbaths-

Aber wie reimt sich mit alledem nun der Ausspruch von der Unvergänglichkeit jedes Jotas und Häkchens? Das Wort hat auch sehr freie Ausleger in Verlegenheit gesetzt, und wir verzichten von vornherein auf den gewaltsamen Ausweg es für apokryph zu erklären. Daß es cum grano salis verstanden sein will, geht freilich von vornherein aus der Thatsache hervor, daß Jesus eben in Matth. 5 selbst in der Behandlung der ethischen Gebote sich an den mosaischen Buchstaben keineswegs bindet. Der Schlüssel zu dem auch in der Form dunkeln Worte, (in welchem das erste „Bis daß" nach Luc. 16, 16 in dem Sinne von „Eher mag Himmel und Erde vergehen" u. s. w. zu nehmen ist), liegt in dem unmittelbar folgenden Verse, der mit ihm offenbar Einen (— wohl erst vom Evangelisten in diesen Zusammenhang eingefügten —) Ausspruch Jesu bildet: „Wer nun eines dieser kleinsten Gebote (= „Jota oder Häkchen") auflöst und die Menschen demgemäß belehrt, wird Kleinster heißen im Himmelreich; wer aber (dieselben) thut und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich". Hier ist zunächst klar, daß das „Auflösen" d. h. als unverbindlich Behandeln der kleinsten Gebote an sich keine Sünde sein kann, denn sonst könnte einer, der es übte und lehrte, dem Himmelreiche auch nicht als Kleinster angehören. Also er thut nichts Gottwidriges, wie etwa einer, der ein großes (d. h. ethisches) Gebot überträte und übertreten lehrte; nur leistet er mit diesem Abthun eines Ritualgebotes der Sache Gottes einen sehr geringen Dienst, erwirbt sich darum auch im Reiche Gottes nur einen niederen Rang. Wird nun demgegenüber das Thun und Thun-lehren dieser kleinsten Gebote als im Himmelreich großmachend bezeichnet, so leuchtet ein, daß damit ein ganz anderes Thun und Lehren der Ritualgebote gemeint sein muß, als es bis dahin in Israel stattfindet; denn sonst müßten die

verletzung handelte. Verwirft Jesus die mosaische Ehescheidungsordnung, so soll er nur einer mosaischen Verstattung ein mosaisches Gebot entgegenstellen (II. S. 107. 108.): als ob die Stelle Gen. 2, 24 ein mosaisches Gebot enthielte, und nicht vielmehr die schöpferische Idee Gottes, die Jesus der positiven mosaischen Satzung überordnet! Erklärt Jesus, daß nicht was in den Menschen eingehe, sondern was von ihm ausgehe, ihn verunreinige, so soll er damit die mosaische Unterscheidung von Rein und Unrein nicht aufheben, sondern bestätigen, denn er soll da nicht sinnliche und sittliche Verunreinigung einander entgegensetzen, sondern die Verunreinigung durch Speise der Verunreinigung durch Hautausschlag u. dgl. (II. S. 115. 116); als wäre Jesus ein Rabbine gewesen wie seine Gegner!

Pharisäer und Schriftgelehrten, die es ja am Thun und Lehren der Minutien des Gesetzes wahrlich nicht fehlen ließen, Große heißen im Himmelreich, — aber nach dem sogleich folgenden V. 20 kommen sie mit ihrer Gerechtigkeit in dasselbe überhaupt nicht hinein. Also ist von einem nicht äußerlichen und buchstäblichen, sondern innerlichen und geistlichen Thun der Ritualgebote die Rede. Innerlich und geistlich aber können Gebote, die an sich Aeußerlichkeiten, Ceremonien betreffen, nur verstanden und gehalten werden, wenn man sie symbolisch nimmt, als sinnbildlichen Ausdruck religiöser Wahrheiten und Verpflichtungen, und wie anders denn als solche Sinnbilder kann Jesus nach seiner ganzen Denkart dieselben überhaupt genommen haben? Von hier aus schließt der dunkle 18. Vers sich sehr einfach und befriedigend auf. Auch die Ritualgebote, diese kleinsten Bestandtheile des Gesetzes, stehen unter dem großen Grundsatz „Nicht auflösen, sondern erfüllen"; auch sie sind keine leeren Hülsen, die ohne Weiteres weggeworfen werden dürften, auch sie umschließen einen göttlichen und darum unvergänglichen Kern, der zu seinem Rechte, zu seiner „Erfüllung" kommen muß. „Eher mögen Himmel und Erde vergehen", die gewaltigsten Naturwerke Gottes, als das Geringste vom Gesetz, diesem Ausdruck seines heiligen Willens, — „bis daß es alles geschehe". Auch dies merkwürdige Schlußwort des Verses bestätigt dessen vorstehende Auslegung. Es kann doch nicht das alltägliche äußerliche Geschehen in Israel gemeint sein: das wäre ja kein „bis daß", auf welches erst zu warten wäre. Sondern es muß ein noch ausstehendes höhere Geschehen sein, eins und dasselbe mit dem „Erfülltwerden" V. 17, dem „Gethanwerden", V. 19, ein Geschehen im Geist und in der Wahrheit, im Sinne des Reiches Gottes. Dürfen wir den Wortlaut pressen, so bildet dies „Geschehen" geradezu die Bedingung und das Signal für das Dennoch-hinfallen von Jota und Tüttel: nur nicht ungeschehen, nur nicht vor jenem „Geschehen", wie es mit der Verwirklichung des neuen Bundes, mit dem Ins-Herz-schreiben und In-den-Sinn-geben des Gesetzes durch die Geistesausgießung eintritt, sollen sie hinfallen; dann aber getrost, denn Sinnbilder haben in der wahren Religion eine selbständige Bedeutung nur so lange, als ihr Sinn nicht Geist und Leben geworden ist.

Hienach ist die Stellung Jesu zum Gesetz der nachmaligen paulinischen viel verwandter, als man gewöhnlich denkt. Seine „Erfüllung" bezieht sich auf beide Bestandtheile des Gesetzes, nur auf

jede in ihrer Art, und sie schließt in Bezug auf jede eine Auflösung, Aufhebung in sich. Jene führt er aus der rechtlichen Sphäre und äußerlich zwingenden Satzungsnatur in die rein sittliche empor, welche die Sphäre der Freiheit ist; diese führt er aus der ritualen Aeußerlichkeit ebenso in die rein religiöse Innerlichkeit über, — beide aus dem Buchstaben in den Geist. Hat er die Ritualgebote nicht so wie die Sittengebote zum Gegenstand geflissentlicher Erörterung gemacht, so war auch das nur seinen eben entwickelten Grundsätzen gemäß. Die ethischen Gebote ließen sich ohne Weiteres lehrend verinnerlichen, vertiefen und vergeistigen: die ritualen nicht, — das setzte ein neues religiöse Gemeinleben, eine christliche Gemeinde voraus. Es konnte Jesu Sache nicht sein, seinem Volke oder seinen Jüngern ihre religiöse Sitte zu zerstören oder auch nur zu vergleichgültigen, ehe ein positiver besserer Ersatz dafür in ihnen geschaffen war, — das wäre eben ein Auflösen vor'm Erfüllen gewesen. Darum läßt er sie ruhig bei ihrer väterlichen Weise, setzt das Opferbringen als fortwährend mögliches bei ihnen voraus, sendet die geheilten Aussätzigen zu den Priestern, „zu thun was Mose befohlen hat", ja ruft, — wenn wir dem Wortlaut des Matthäus trauen dürfen — dem Volke sogar einmal zu: „Auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer: alles was sie euch sagen, das thut".[1]) Seine eigene innere Stellung, gesetzesfrei wie sie ist, verbirgt er dabei seinen Vertrauten nicht. Als man ihn um die Tempelsteuer angeht und Petrus ihre Entrichtung selbstverständlich findet, macht ihn Jesus darauf aufmerksam, daß diese Besteuerung des Gottessohnes im Namen seines Vaters eigentlich keinen Sinn habe, — indeß, fügt er hinzu, „damit wir sie nicht ärgern", d. h. weil sie die Geltendmachung unsrer Freiheit nicht verstehen, sondern für Gottlosigkeit nehmen würden, „bezahle für mich und dich". So begnügt er sich, unter rücksichtsvoller Schonung des Bestehenden und der daran haftenden Pietät, Saatkörner künftiger Gesetzesfreiheit in die Gemüther seiner Jünger auszustreuen, die zu ihrer Zeit aufgehen sollten. Hienach ist vollkommen verständlich, daß seine Jünger, denen ja auch nach der Geistesausgießung

[1]) Matth. 23, 3. Die Stelle ist jedenfalls nicht zu pressen, sondern im Sinne des Sprichworts „Thuet nach ihren Worten, aber nicht nach ihren Werken" zu nehmen. Das Volk auch nur vorläufig noch an die Gesetzesauslegungen der Pharisäer und Schriftgelehrten unbedingt zu binden hat nie Jesu Sinn sein können; vgl. Matth. 15, 3.

der Vollgehalt seiner Lehre nur allmählich aufgegangen ist, als junge Gemeinde in aller Treue gegen das väterliche Gesetz verharren; aber nicht minder verständlich, daß als der durchdringende Geist des Paulus die Urapostel vor die Frage stellt, ob dies Verharren Seligkeitsbedingung, ein Stück der Gerechtigkeit vor Gott sein und darum auch den Heiden auferlegt werden solle, die bereits von Jesu durchschnittenen Bande von ihren Händen abfallen, so daß sie dieselben frei dem Paulus entgegenstrecken können.[1]) —

Jahrhunderte haben die Gerechtigkeitslehre, welche Jesus so durch die Vertiefung des alttestamentlichen Gesetzesstandpunktes zur freien Innerlichkeit der Gottes- und Nächstenliebe herstellte, als die vollkommenste Sittenlehre bewundert: die neueste Zeit meint dennoch einen wesentlichen Mangel an ihr zu entdecken. Man findet, daß Jesus die religiös-sittliche Idee in eine Himmelshöhe emporgehoben habe, in der sie den irdischen Boden unter den Füßen verliere; daß seine religiöse Sittenlehre einen tief weltflüchtigen Zug an sich habe, der dem Menschen die irdisch-sittlichen Güter entwerthe und ihn den irdisch-sittlichen Aufgaben entfremde.[2]) In der That ist, was man dafür anführt, scheinbar genug. Ist Jesus nicht berufs- und ehelos, und hat auch seine Jünger von Haus und Heerd und von ihrem irdischen Berufe losgelöst? Hat er von ihnen, ja von allen, die ihm nachfolgen wollten, nicht verlangt, daß sie Vater und Mutter, Bruder und Schwester „hassen" müßten um seinetwillen? (Luc. 14, 26). Bei aller Ermahnung, „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist", — wehrt er den Seinen nicht, sich gegen erfahrenes Unrecht an den Schutz der Obrigkeit zu wenden (Matth. 5, 38—42), vergleichgültigt ihnen also die bürgerliche Ordnung, den Staat? Und hat er nicht das unerläßliche Verkehrsmittel des gesellschaftlichen Lebens, das Geld, mit entschiedener Verachtung behandelt, so daß er die Reichen nur durch ein besonderes Gotteswunder möglicher-

[1]) Vergl. Gal. 2; Ap.-G. 15.

[2]) So am stärksten Lic. J. Weiß in seiner Schrift: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes", in der die einseitig eschatologische Fassung der Reich-Gottesidee natürlich auch die entsprechende Vereinseitigung der Gerechtigkeitslehre Jesu nach sich zieht. Auch Lic. Bousset („Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum") gestattet sich Behauptungen wie: „Jesus hat [— trotz Marc. 6, 2. 3 ff. —] die irdische Arbeit und den irdischen Beruf nicht gekannt." Im Uebrigen ermäßigt er die Weiß'schen Uebertreibungen und weist auf den richtigen Gesichtspunkt der Beurtheilung hin.

weise selig werden läßt (Matth. 19, 23—26), und daß er den Seinen räth, den „ungerechten Mammon", als der höchstens zu Almosen gut sei, so schnell als möglich wegzuwerfen? Lauter Punkte, in denen, wie eine jüngste Theologie uns versichert, die „evangelische Ethik" die Sittenlehre Jesu stillschweigend außer Curs gesetzt haben soll.[1]) Die Uebertreibungen und Entstellungen, welche bei dieser Entdeckung unterlaufen, liegen doch auf der Hand. Jesus wäre „berufslos", seit er das Zimmermannsgeräth aus der Hand gelegt, und seine Jünger berufslos, seit sie ihre Fischernetze verlassen: hat der Prediger des Evangeliums keinen irdischen Lebensberuf? Daß Jesus seine Jünger zu Mönchen erzogen hätte, finden wir nicht; er hat die Heiligkeit der Ehe in Schutz genommen gegen jüdische Willkür, und als er den in der Ehe lebenden Petrus zum Apostel berief, ihm keine Auflösung derselben zugemuthet (1. Kor. 9, 5). Was das „Hassen" von Vater und Mutter angeht, so versteht sich doch von selbst, daß Jesus nicht das Gegentheil eines göttlichen Gebotes gelehrt haben kann, welches er Marc. 7, 9 f. gegen pharisäische Umgehungen aufs schärfste wahrt. Das „οὐ μισεῖν" des Lucas ist bei Matth. durch ein „Mehr lieben als mich" wiedergegeben, und der Sprachgebrauch von μισεῖν = „Zurücksetzen gegen einen anderen" ist auch sonst erweislich, z. B. Röm. 9, 13.; daß aber Jesus von denen, welche in das Entweder-Oder zwischen seiner Nachfolge und der Anhänglichkeit an Vater und Mutter gestellt sind, die Entscheidung für erstere fordert auch auf Kosten der letzteren, das ist eine Forderung, zu der sogar das irdische Vaterland das Recht hat, wievielmehr das himmlische. Was endlich die Urtheile Jesu über den Reichthum angeht, so ist ihre ebionitische Deutung doch weiter nichts als eine Mißdeutung. Die „Reichen", welche schwerlicher ins Reich Gottes eingehen, als ein Kameel durch ein Nadelöhr, sind — ebenso, wie die „Armen", denen das Himmelreich gehört, aus einem Geschichtsverlauf und Sprachgebrauch heraus zu verstehen, der „Arm" und „Gottselig", „Reich" und „Verweltlicht" zu Synonymen gemacht hatte; es sind die im Reichthum ihr höchstes Gut Erblickenden (Marc. 10, 24), die wie der reiche Jüngling, zwischen Gott und Mammon in die Wahl gestellt, dem letzteren nicht abzusagen vermögen. Wäre es anders, dann hätte Jesus die an den reichen Jüngling gerichtete Forderung auch an seine Freunde in Bethanien

[1]) Vgl. J. Weiß a. a. O. S. 42—49.

richten müssen; er hat es aber nicht gethan. Und was die Würdigung des irdischen Gutes als solchen angeht, so wird wohl kein Verständiger Jesu zumuthen, es dem ewigen Gute gegenüber anders als gering zu achten: daß er es gleichwohl als ein gottverliehenes Gut betrachtet hat, über das der Mensch zum „Haushalter" gesetzt sei und über dessen Gebrauch er Rechenschaft zu geben habe, ja daß auch dies geringste aller Güter in den Dienst des Höchsten gestellt, zur Erwerbung der „ewigen Hütten" verwerthet werden könne, lehrt die Parabel Luc. 16, 1—9. Wer im Gebrauche des „ungerechten Mammons" Treue fordern, ja in dieser Treue eine Vorbedingung des Empfanges höherer Güter erblicken konnte, wie Luc. 16, 10—12 geschieht, der hat unmöglich in diesem zum Haushalt Anvertrauten etwas lediglich Wegzuwerfendes erblicken können.

Was nach diesen starken Abzügen in der Ethik Jesu von anscheinender Weltflüchtigkeit übrig bleibt, das gehört theils individuellen Bedingungen derselben, theils allerdings ihrem letzten und höchsten Gesichtspunkt an. Wenn Jesus nicht nur selber ehelos bleibt, sondern auch seinen Jüngern die Ehelosigkeit zwar nicht ins Allgemeine empfiehlt, aber doch individuell zu bedenken gibt (Matth. 19, 11. 12.), so tritt das der allgemein-menschlichen Gottesordnung der Ehe, die er unmittelbar vorher gepredigt hat, keineswegs zu nahe: es entspringt nur dem Gesichtspunkt, daß es „um des Himmelreichs willen", d. h. um des dem Dienste desselben gewidmeten besonderen Lebensberufes willen das Richtigere sein könne, auf den Ehestand zu verzichten. Desgleichen, mit dem Apostelberuf vertrug sich nicht ein Bewirthschaften von Haus und Hof, von liegendem Gut: möglich, daß um deßwillen Jesus in der That von den Zwölfen eine solche Vermögensentäußerung gefordert hat, wie Lucas 12, 33 sie ihn aussprechen läßt. Was für weitere Pflichten gegen das bürgerliche Gemeinwesen Jesus unter damaligen Verhältnissen seinen Jüngern hätte ans Herz legen können, als „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist", Unterthänigkeit und Steuerzahlung, ist nicht abzusehen, und wenn er ihnen empfiehlt, wider das zu erfahrende Unrecht nicht den Schutz der Gerichte anzurufen, sondern sich mit duldender Liebe zu wappnen, so hat er nicht nur die allen Christen geziemende rachelose Gesinnung, sondern zugleich die damalige Lage der Welt und die besondere Stellung seiner ersten Jünger in derselben im Auge gehabt; es hat denselben in der That kein besserer Weg offengestanden, als eine feindselige Welt mit duldender Liebe zu überwinden. Aber

mit alledem bestreiten wir nicht, daß zwischen dem „modernen Sittlichkeitsideal“ und der Himmelreichs-gerechtigkeit Jesu ein großer Abstand vorhanden sei, nur daß das moderne Sittlichkeitsideal alle Ursache hätte, sich zur Höhe Jesu zu erheben, anstatt ihm zuzumuthen, daß er zu ihm herunterſteige. Wenn es moderne ſittliche Weltanſchauung iſt, daß der Menſch in die natürlich-ſittlichen Lebensformen, Beruf, Familie, Staat, Geſellſchaft in liebevoller Hingabe und Pflichterfüllung *aufgehe*, dann iſt das eben ein weſentlich vorchriſtlicher Standpunkt, und der Standpunkt Jeſu allerdings ein weſentlich andrer. Ihm fällt der Schwerpunkt des Menſchenlebens in ſein Verhältniß zum Ewigen, zu Gott und Gottes Reich, und nur indem der Menſch ein Leben in Gott führt, ein Ewigkeitsleben in der Zeit, erfüllt er ſeine ſittliche Beſtimmung. Das iſt der Sinn ſeiner Predigt des Reiches Gottes als eines ſchon gegenwärtigen, und ſeiner Forderung, demſelben alles unterzuordnen und nöthigenfalls zum Opfer zu bringen: „Trachtet am erſten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit.“ Das iſt ihm das „Eine Nothwendige“, welches die bethaniſche Maria als unentreißbares gute Theil ſich erwählt hat, die Eine perſönlichſte Pflicht, deren Erfüllung Seligkeit iſt, und von da aus ſtrömt ihm himmliſcher Friede und himmliſche Freudigkeit, die Sorgloſigkeit des Kindes Gottes, in alle irdiſchen Verhältniſſe und Aufgaben hinein, während ohne dieſes In-Gott-Ruhen der Seele die irdiſche Arbeit, wie treu und liebevoll ſie gemeint ſei, immer nur ein „Sich-abſorgen und Sich-verwirren im Vielerlei“, ein ins Endliche ſich Zerſtreuen und Verlieren iſt (Luc. 10, 41); — die „moderne Sittlichkeit“ hätte alle Urſache, ſich dies „Martha, Martha!“ geſagt ſein zu laſſen. Aber dies vorausgeſetzt, hat Jeſus gegen die ganze Mannigfaltigkeit der irdiſchen Pflichterfüllung nichts, ſo wenig wie dort von vornherein gegen die Vielgeſchäftigkeit der Martha. Er ſetzt ſie vielmehr voraus als die mannigfaltige Gelegenheit, die Liebe Gottes und des Nächſten zu bewähren, und fordert ſie in dieſem Sinne als die „Arbeit“, zu der der himmliſche Hausvater die müßigen Leute wirbt, als die „Treue“, welche er ſelbſt, der ſcheidende und wiederkehrende Herr, von ſeinen Knechten erwartet; nur daß dieſe Arbeit und Treue ihm nicht in der irdiſchen Rührigkeit als ſolcher, ſondern in der Bewährung der Gotteskindſchaft, des Ewigkeitslebens in allen den menſchlich-zeitlichen Verhältniſſen beſteht. Oder wäre irgend ein Zweifel daran erlaubt, daß ihm alles ſchöpferiſch von Gott Geordnete in der That heiligungs-

fähig und treuefordernd, in der That eine mit seinem Himmelreichsleben zu erfüllende Ordnung seines himmlischen Vaters war? Er hat selber bis zum dreißigsten Jahr das ererbte Zimmermannshandwerk geübt und es nicht zu gering gefunden, seinen Jüngern einmal bei ihrem Fischereigewerbe beizustehen (Luc. 5, 4); auf aller irdischen Berufsthätigkeit hat, wie seine Gleichnisse zeigen, sein liebevoll theilnehmender Blick geruht. Er hat das Hochzeitsfest zu Kana geweiht durch seine Theilnahme; die Kleinen, welche die Mütter zu ihm brachten, hat er geherzt und geküßt; noch am Kreuze hat er für seine Mutter gesorgt (Joh. 19, 26. 27). Der jüdischen wie der römischen Obrigkeit hat er ihre Ehre gegeben, und sein Volk als solches geliebt wie nie einer seiner Söhne es geliebt hat. Nur freilich hat er es nicht für seine Sache gehalten, der Welt alle die Moralkapitel auseinanderzusetzen, die sie schon ohne ihn kannte; er hat sich begnügt, ihr den höchsten sittlichen Gesichtspunkt zu zeigen, den sie nicht kannte, das Ewigkeitsleben in der Zeit, die Erfüllung der persönlichen Lebensaufgabe in der Gemeinschaft Gottes, und er hat Recht gehabt vorauszusetzen, daß denen, die so „nach Gottes Reich und Gerechtigkeit trachteten", alles andere, auch die Erkenntniß und Erfüllung ihrer irdischen Aufgaben, von selbst zufallen werde. —

Aber die so von allen Seiten untadelige Sittenlehre Jesu ist nicht seine ganze Lehre, sie ist nur die eine Seite derselben. Allerdings, auf den ersten Eindruck scheint es anders: wer erfüllt von dem, was die Apostel hernach als christliche Heilslehre verkündigt haben, und zumal von dem Lehrbegriff, den die Kirche daraus im Laufe der Jahrhunderte geprägt hat, an die Lehre Jesu herantritt und in ihr die Grundzüge davon aufsucht, wird zunächst in große Verlegenheit gerathen. Er wird den Eindruck empfangen, daß von solchen Grundzügen fast nichts zu finden sei, daß zwischen der eignen Lehre Jesu und der nachmaligen apostolischen Lehre von Christo eine schwer überbrückbare Kluft bestehe. Auf diesen Eindruck gestützt, konnte der Rationalismus seiner Zeit zu der ehrlichen Ansicht kommen, die Sittenlehre sei überhaupt das Wesentliche der Lehre Jesu; eine eigentliche Heilslehre im Sinne der Apostel habe er überhaupt nicht gehabt, sondern nur einige allgemein-religiösen Lehren von der Vatergüte Gottes, die sich besonders in dessen Vorsehung erweise, und von der Unsterblichkeit der Seele, der Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits; — hinsichtlich der Erfüllung seiner Gerechtigkeitsforderung habe er den Menschen wesentlich auf die

natürlich-sittlichen Kräfte und Hülfen gestellt. Wäre dem so, dann wäre das Evangelium Jesu kein Evangelium, sondern wesentlich nur ins Unerfüllbare gesteigertes Gesetz, und er selbst kein Christus, kein Heiland, sondern nur ein anderer, strengerer Mose und als solcher der unerbittliche furchtbare Richter; denn wer könnte vor seinen bis in die innerste Herzensfalte dringenden Auslegungen der göttlichen Gebote bestehen und die vollkommne Liebe Gottes und der Menschen, welche die Summe derselben ist, sich selbst gebieten? In anderer Weise hat unter den Neueren F. Chr. Baur eine eigentliche Heilslehre Jesu aus dem, was er in den Evangelien überhaupt noch als ächt anerkannte, weggedeutet. Mit Berufung auf den Eingang der Bergpredigt setzt er den Grundgedanken Jesu in die Erweckung einer frommen Gesinnung, welcher in ihrer Demuth vor Gott die höchste Befriedigung von selbst zufalle, einer Gesinnung, die eben als geistliche Armuth das Himmelreich, den ewigen Reichthum bereits besitze.[1]) Aber eine solche Verflüchtigung der Idee des Himmelreiches ist in sich selbst unmöglich. So wenig im leiblichen Leben Hunger und Durst die Sättigung aus sich selbst erzeugt, so wenig kann im geistlichen Leben der Hunger und Durst (nach Gerechtigkeit) „umschlagen" in das Gefühl der Sättigung, sondern hier wie dort kann die Befriedigung nur entstehen durch die Mittheilung eines realen Gutes, einer realen Gottesgabe, und nicht darum preist Jesus die geistliche Armuth selig, weil sie als solche bereits ihr Gegentheil wäre, der absolute geistliche Reichthum, sondern weil sie die Vorbedingung zum Empfang desselben, die Empfänglichkeit für das nahe-herbeigekommene Himmelreich ist. Die weiterfolgenden, der Bergpredigt ursprünglich angehörigen drei Seligpreisungen, welche mit ihren futurisch gefaßten Verheißungen das Präsens „denn das Himmelreich ist ihr" durchaus im Sinne von „es ist ihnen zugedacht, es ist für sie vorhanden", erläutern, und zumal die vierte, „Selig sind die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, denn sie sollen gesättigt werden", lassen darüber vollends keinen Zweifel.

Also Jesus hat eine wirkliche Heilslehre gehabt und gepredigt. Nicht nur hat er, wie schon vorhin erinnert, in seiner Volkspredigt überhaupt mit Gnadenbotschaft, mit dem großen Thema eines gött-

[1]) Baur, Vorlesungen über Neutestamentl. Theologie, S. 62—64: Die seliggepriesene geistliche Armuth sei „das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das als solche auch schon alle Realität der Erlösung in sich hat."

lichen Heils auch für die Verlorensten begonnen, sondern auch in der Bergpredigt, in der er die Forderungen des Himmelreiches entfalten will, schickt er — eben in den Seligpreisungen — die Gnadenbotschaft voraus. Nur das kann auffallen, daß er dieselbe weder hier noch sonst zum Gegenstand einer solchen geflissentlichen Entwickelung macht wie seine Gerechtigkeitslehre. Es liegt dies daran, daß es sich hier — im Unterschiede von jener — um die Verkündigung einer Thatsache handelte, und einer Thatsache, die sich selbst erst vollständig geschichtlich zu entwickeln hatte, ehe sie hernach von den Aposteln zum Gegenstand entwickelter Lehre gemacht werden konnte. Diese Thatsache lautet im Munde und Sinne Jesu einfach: das Himmelreich ist nahe, der himmlische Vater breitet seine Arme aus nach allen, die wie der verlorene Sohn in dieselben zurückkehren wollen; er hat mich gesandt das Verlorene zu suchen und zu retten. Das ist der Grundton und die Grundvoraussetzung alles seines Lehrens und Handelns.

Hier aber müssen wir, um Jesum zu verstehen, eine bestimmte Ausdeutung seiner Gnadenbotschaft ablehnen, welche die kirchliche Ueberlieferung ihr anthut. Indem Jesus auftrat und predigte: das Himmelreich ist nahe, der Herr hat mich gesandt, den Armen und Elenden Gnade, Vergebung, ewiges Leben darzubieten, hat er nicht gedacht: das alles dadurch, daß ich mich demnächst kreuzigen lassen, durch dies Sühnopfer für die Sünde der Welt der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung leisten und meinem himmlischen Vater das Begnadigen und Vergeben, das Euer-Vater-sein erst ermöglichen werde. Wir wollen hier keine dogmatische Kritik üben an einer — nicht den Aposteln, sondern einem mittelalterlichen Scholastiker entstammenden — kirchlichen Lehre, die wie kaum eine andere mit tiefreligiösen Wahrheitsmomenten eine vollkommene Verschiebung und Verschiefung aller christlichen Grundbegriffe verbindet, und während sie auf der einen Seite den besten Trost des erschrockenen Gewissens umschließt, auf der anderen nicht blos die christlichen Gedanken, sondern auch das christliche Gewissen verwirrt. Es handelt sich hier darum, ihre vollkommene historische Unmöglichkeit zu erweisen. Daß Jesus nicht mit der von vornherein fertigen Erwartung, ja Abzweckung seines Todes aufgetreten sein kann, haben wir bereits früher nachgewiesen. Aber wenn er es wäre, so hätte er eben vor seinem Opfer auf Golgatha so nicht reden und predigen können wie er gethan. Er hätte, statt eine gegenwärtige Gnade und Väterlichkeit

Gottes zu verkündigen, vielmehr vor allen Dingen seinen Jüngern in prophetischer Lehre jenen Rathschluß Gottes, der Welt durch seinen Tod zu helfen, auseinanderzusetzen gehabt. Ueberdies schwebte dann sein ganzes Gerechtigkeitserforderniß in der Luft: anstatt der besseren Gerechtigkeit der Seinen, die er in der Bergpredigt als Bedingung der Himmelreichstheilnahme aufstellt, und die auf ein Vollkommenwerden derselben „wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" hinausläuft, hätte er ihnen vielmehr *seine* stellvertretende Gerechtigkeit, durch welche ihnen jenes göttliche Erforderniß erspart, oder ohne vorhanden zu sein zugerechnet würde, verkündigen müssen. Aber es läßt sich auch positiv nachweisen, daß jene ganze Voraussetzung der kirchlichen Versöhnungslehre, als sei Gott durch seine Gerechtigkeit (d. h. Strafgerechtigkeit) an und für sich verhindert, Sünde zu vergeben und gegen Sünder Gnade walten zu lassen, wenn nicht ein Unschuldiger und Allgenugsamer die Schuld büßte und für die Schuldigen Genugthuung leistete, der Lehre Jesu fremd und entgegen ist. Der Gott Jesu Christi *wird* nicht erst Vater, „unser Vater", seit dem Tage von Golgatha; er ist es vom ersten Worte Jesu an, er ist „Vater" an und für sich. Er entbehrt nicht des schönsten Vorrechtes, welches das Menschenherz besitzt, auch ohne erhaltene Genugthuung aus freiem Edelmuth seinen Feinden zu vergeben, — er übt es mit vollen Händen. Der betende Zöllner schlägt an seine Brust und seufzt „Gott sei mir Sünder gnädig", und auf diesen Seufzer hin — nicht auf die Genugthuung des Opfertodes Jesu hin — läßt ihn Gott gerechtfertigt hinab in sein Haus gehen.[1]) Der Knecht, der seinem Könige zehntausend Pfund schuldig ist, fällt vor ihm nieder und ruft seine Barmherzigkeit an: „da jammert den Herrn desselbigen Knechtes und — ohne Rücksicht auf irgendwelche Strafgerechtigkeitserfordernisse — läßt er ihn los und die Schuld erläßt er ihm auch".[2]) Der verlorne Sohn gedenkt einer unverlorenen Liebe und Güte seines Vaters, und er täuscht sich nicht: ohne daß irgend ein unverschuldeter Bruder für den verschuldeten Ersatz leistete, nimmt ihn der Vater zu Gnaden an und setzt ihn in alle Kindesrechte wieder ein.[3]) Kann man die freie, durch kein abstract-juridisches Satisfactionsbedürfniß gebundene

[1]) Luc. 18, 14.
[2]) Matth. 18, 27.
[3]) Luc. 15, 11—32.

Gnade Gottes stärker, unmißverständlicher predigen als in diesen Gleichnißerzählungen geschieht? Eine Genugthuung allerdings fordert und empfängt der heilige Gott in allen diesen Fällen, aber eine rein sittliche: nämlich daß der Sünder sich bekehrt, daß die Sünde in dem zu sterben beginnt, dem sie vergeben wird,[1]) und ohne diese Genugthuung kann er allerdings nicht verzeihen ohne sich selbst zu leugnen und Aufmunterer der Sünde zu werden. Es ist dies die einzige Bedingung, welche im Alten Testament für die göttliche Gnade und Vergebung da überall erhoben wird, wo dasselbe sich nicht auf den symbolischen Standpunkt des mosaischen Rituals, sondern auf den religiös-sittlichen des prophetischen Bewußtseins stellt: wie wäre es denn möglich, daß Jesus das Herz Gottes enger, verschränkter gedacht und dargestellt hätte, als die Psalmen und Propheten? Im Gegentheil, er muß es weiter gegen die sündige Welt, tiefer in seiner Liebes- und Gnadenfülle gedacht und geoffenbart haben als Psalmen und Propheten es vermochten; und das wäre der scheinbarste Einwand, welcher gegen die eben vorgetragene Auffassung seiner Gnadenlehre erhoben werden könnte, daß dieselbe nicht wesentlich über den Standpunkt des Alten Testaments hinausführte. Der Einwand wäre dennoch nur scheinbar. Denn während das Alte Testament sich damit begnügt, der nach dem relativen Maße seiner Sündenerkenntniß gedachten Bekehrung des Sünders die göttliche Verzeihung zuzusprechen, ist es der Gedanke des Neuen, und vor allem Jesu eigener Gedanke, bei ungleich vertieferen, ja unendlichen Maßstäben von Sünde und Gerechtigkeit, den vergebungswilligen Gott die Bekehrung des Sünders nicht erst erwarten, sondern selbst ermöglichen und herbeiführen zu lassen.[2]) Und in dies Ermöglichen und Herbeiführen, — in das „Suchen und Retten des Verlorenen" setzt Jesus gerade das Eigenthümliche seiner Sendung.[3]) Daß bei dem so vertieft gefaßten Gnadenwillen Gottes schließlich auch die Nothwendigkeit des Opfertodes Jesu und damit der unveräußerliche

[1]) Vgl. das „Dieser mein Sohn war todt und ist wieder lebendig, er war verloren und ist wiedergefunden", womit der Vater im Gleichniß seine vollkommene Vergebung und Wiederherstellung des Schuldigen rechtfertigt.

[2]) Nicht als ob die Propheten ein solches Thun Gottes nicht bereits weissagten, aber sie weissagen es eben nur als künftiges, während Jesus es als gegenwärtiges verkündigt und zu erfahren gibt.

[3]) Matth. 18, 11; Luc. 19, 10.

Wahrheitsgehalt der kirchlichen Lehre zur Geltung kommt, werden wir sehen.

Zunächst drängt bei der nachgewiesenen Idee Jesu von der Gnade Gottes die Frage sich auf, wie sich denn dieselbe reime mit seiner Gerechtigkeitslehre. Wenn einerseits schon den geistlich Armen, also den Heilsbedürftigen, den sich als arme Sünder Fühlenden das Himmelreich gehören soll, andererseits dieselbe Bergpredigt den Jüngern zuruft: Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen, so erscheint das auf den ersten Blick als ein vollkommener Widerspruch. Denn daß Jesus mit dieser besseren Gerechtigkeit nicht blos ein tieferes Gefühl unsrer Ungerechtigkeit meint, sondern eine positive Erfüllung der göttlichen Gebote bis hinan zu dem „Ihr sollt vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist", dafür steht der ganze weitere Wortlaut der Bergpredigt ein. Die Lösung dieses anscheinenden Widerspruchs führt uns erst recht hinein in die Heilslehre Jesu und deren ebenso hohe Einfalt als Vollkommenheit. Wir erinnern uns, daß Jesus das Himmelreich als ein *werdendes* lehrt, daß er die verborgene, keimartige Gegenwart desselben von der offenbarungsherrlichen, vollendeten Zukunft unterscheidet. Von letzterer redet er, wenn er futurisch von dem Ins-Himmelreich-Kommen spricht, und da erklärt es sich denn von selbst, daß die „bessere", ja vollkommene Gerechtigkeit die Bedingung dieses Eingangs bildet; die vollendete Gemeinschaft Gottes fordert selbstverständlich vollendete Gerechte. Von dem gegenwärtigen, keimartig anhebenden Himmelreiche redet er, wenn er von den geistlich Armen präsentisch sagt: „es ist ihr", — da kann und will das Himmelreich die allergeringste Bedingung stellen, die der bloßen Heilsbedürftigkeit und -empfänglichkeit, denn es selbst hilft weiter, es selber sättigt die Hungernden und Dürstenden mit Gerechtigkeit, mit eben *der* Gerechtigkeit, die seine vollendete Erscheinung erfordert; es schafft nach der gnadenvollen Regel „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe", aus geistlich Armen reiche Gotteskinder, vollkommen wie ihr Vater im Himmel. Ein einziges Wort aus dem Munde Jesu, welches diese Anschauung geradezu classisch ausprägt, möge genügen statt vieler Zeugnisse, die wir anführen könnten: das Wort Marc. 10, 15: „Wer das Himmelreich nicht nimmt wie ein Kind, der kommt nicht hinein." Also das Himmelreich kommt in Betracht in zwiefacher Gestalt, — in einer, in der

man es in sich aufnehmen kann und muß, — das ist die keimartige, anhebende; — und in einer, in der es uns in sich aufnehmen kann und soll, das ist die künftige, vollendete, und die Aufnahme in dies vollendete Himmelreich ist durch ein kindliches Nehmen des keimartigen bedingt; nicht eigenkräftiges Thun und Leisten, sondern das Himmelreich selbst, das sich dem Kindessinne schenkt, macht für's Himmelreich geschickt.[1]) So ist das Himmelreich d. h. die Liebe und Gemeinschaft Gottes reales Heilsgut in jedem Sinne, Weg und Ziel, Kraft und Frucht zugleich, das Alpha und Omega alles Heils. Nirgends ist der menschliche Wille auf sich selbst und seine eigenkräftige Leistung gestellt, denn auch der erste Schritt zur Erlangung des Himmelreiches, jene Sinnesänderung („Buße"), die zunächst zur „geistlichen Armuth" führt, wird vom Himmelreich hervorgerufen; — „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbei gekommen"; es sind die offenen Vaterarme Gottes, die frohe Botschaft einer ewigen Liebe und Gnade, was die verlorenen Söhne erwecken soll, in sich zu gehen und sich zur Heimkehr aufzuraffen. Andererseits, es geschieht hier nichts ohne die menschliche Freiheit, ohne den Aufruf des sittlichen Willens; nicht nur der erste Anfang des Heils kann einzig erfolgen durch freie, willenhafte Herzensantwort auf das Wort der frohen Botschaft, sondern auch jeder weitere Fortschritt zum Vollkommenheitsziele ist bedingt wie durch göttliche Gnade, so durch eine menschliche Willensthat, denn nur wer treu ist über dem Anvertrauten, der hat wahrhaft, und bekommt weiter gegeben, daß er die Fülle habe.[2]) So greifen in der Heilslehre Jesu göttliche Gnade und menschliche Freiheit durchgehends zusammen und kennen keinen Widerstreit. Denn freilich, die Gnade, wie er sie denkt, hat ihr Werk nicht blos im Entschulden, Vergeben, sondern nicht minder, ja noch viel mehr im Sittlich-befreien, Neu-beleben, im Heiligen, und die

[1]) Im Zusammenhange dieser Gedanken wird verständlich, wie das Himmelreich oder Reich Gottes zuweilen — wie z. B. in den Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle — anscheinend den Charakter des Reiches aufgeben und den eines persönlichen Besitzthums annehmen kann. In seiner Werdegestalt ist das Reich eben die Potenz seiner künftigen Entfaltung, also wirksame, sich entfaltende Kraft, die ins Menschenherz eingehen kann. Der Grundbegriff des Reiches, der im Menschenherzen anhebenden Gottesherrschaft geht darum doch nicht verloren. Vgl. meine Neutestamentl. Theologie I. S. 52 f.

[2]) Matth. 25, 29; Marc. 4, 25; Luc. 8, 18.

Freiheit, wie er sie denkt, hat ihr Werk nicht blos im Thun und Leisten, sondern zugleich und zuerst im Sichhingeben, im Sichhelfen- und Sichbeschenken-lassen, und das eine nie und nirgends ohne das andere. Läßt sich eine vollkommnere Einigung des Religiösen und des Sittlichen denken? Alles ist Gnade und ist Freiheit zugleich; das höchste sittliche Ideal wird vorgehalten, aber die Gnade selbst schafft es in uns; die Gnade schenkt frei, grundgütig, wie nur ein Vater seinem Kinde schenken kann, aber sie schenkt nur dem Empfänglichen, und sie schenkt Heiligungskräfte; sie schenkt sich nur dem, der sich ganz in ihren Dienst stellt und „vollkommen werden will, wie sein Vater im Himmel.“ [1])

Fragen wir weiter nach den Mitteln, durch welche das „Himmelreich“ wirkt und sich einpflanzt, um das alles zu schaffen, so ist, wenn uns nicht alles täuscht, in dieser Beziehung eine höchst denkwürdige allmähliche Entwickelung in der Lehre Jesu wahrzunehmen. Der ursprüngliche Gedanke Jesu ist offenbar kein andrer, als daß das Wort Gottes, so wie Er und er allein es reden konnte, das Wort der „frohen Botschaft“ alles ausrichten müsse und könne. In der frohen Botschaft ist ihm das Himmelreich selbst der Welt nahegekommen; die Predigt derselben ist sein Lebenszweck und seine Berufserfüllung; über alle Zeichen und Wunder geht ihm das Wort, das er redet, das Wort, das mehr wirken müßte als Jona's Predigt, als Salomons Weisheitsrede. Insonderheit ist das Säemannsgleichniß das Denkmal dieser Grundanschauung Jesu. „Der Same ist das Wort Gottes“, — welches Er, der gottgesandte Säemann, ausstreut, — und wo dasselbe eine gute Statt findet, ein empfänglich aufgeschlossenes, in der Tiefe sich ergreifen-lassendes und ungetheilt hingegebenes, Treue haltendes Menschenherz, da schafft es Frucht des ewigen Lebens.[2])

[1]) Dem einigermaßen Nachdenkenden wird es nicht schwer werden, auszufinden, wie die paulinische Heilslehre im Grunde nichts anderes ist, als die nur in andere Lehrformen gekleidete dialektische Ausführung dieser Jesusgedanken; wie ihre „Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben“ dem Zugesprochenwerden des Himmelreiches an die geistlich Armen, und ihr endliches, dennoch auf Grund der Werke (der Heiligung) geschehende Gerichtet- und Errettetwerden der Forderung der höchsten sittlichen Gerechtigkeit in der Bergpredigt entspricht.

[2]) Marc. 4, 1—20; Matth. 13, 1 f.; Luc. 8, 4 f. Vgl. auch Jac. 1, 18; 1. Petri 1, 23, wo dieselbe Anschauung von der neues göttliche Leben zeugenden Macht des Wortes nachklingt.

Dabei macht Jesus zum Gegenstande dieses Wortes keineswegs seine Person, — es ist bezeichnend, daß die Wendung „An mich glauben" bei den Synoptikern so gut wie nie vorkommt[1]): das Himmelreich ist es, was er predigt und wofür er Glauben fordert,[2]) die Väterlichkeit Gottes, der sein Herz gegen die Menschenkinder aufthut und ihnen seine Gemeinschaft anträgt. Und wie sollte er anders? Wo die ewige heilige Liebe von Menschenherzen vernommen und geglaubt, geglaubt und erkannt wird, wie müßte sie da nicht von selbst einziehen gleich dem Sonnenstrahl in das ihm sich erschließende Auge; wie wäre es möglich, daß sie da das Herz nicht durchleuchtete und ihr eignes ewige Leben in ihm entzündete? — Es ist bemerkenswerth für die geschichtliche Treue der johanneischen Darstellung, daß auch in ihr diese ursprüngliche Stellung Jesu nichts weniger als verleugnet wird. Obwohl es der persönlichen Denkart des Evangelisten weit mehr entspricht, die Person Christi in den Mittelpunkt der Heilspredigt zu stellen und den Heilsglauben auf sie und ihr Sterben und Auferstehen zu beziehen, hat er dennoch jener Grundtonart der Heilslehre Jesu, nach welcher das Heil im Worte liegt und zunächst nur für dieses Glaube gefordert wird, vollen Raum gegeben. Das „An mich glauben" wechselt bei Johannes durchweg mit dem „Mir glauben" oder „Meinen Worten glauben"; noch in den Abschiedsreden heißt es von den Jüngern „Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet", es wird also ihre Heiligung und das ganze mystische Verhältniß, in welchem sie als Reben zum Weinstock stehen, auf das Wort begründet; ja noch im hohenpriesterlichen Gebete setzt Jesus seine ganze Sendung darein, den Menschen, die ihm der Vater zugeführt, den Namen dieses Vaters zu offenbaren und ihnen die Worte mitzutheilen, die Gott ihm gegeben.[3])

Aber allerdings mußte hier die Erfahrung Jesum zu einer Fortbildung seiner Lehrweise führen, welche der eigenthümlich johanneischen und überhaupt nachmals apostolischen voller entspricht. Das Wort der frohen Botschaft blieb zwar nicht wirkungslos, aber die Wirkung

---

[1]) Ein einziges mal findet sich der Ausdruck in Matth. 18, 6, unterliegt aber eben in dieser Vereinzelung dem Verdacht, eine unwillkürliche Eintragung aus der späteren Gemeindesprache zu sein.

[2]) Marc. 1, 15.

[3]) Joh. 15, 3. 4; 17, 6. 8.

entsprach weder nach ihrem Umfang noch an durchgreifender Macht den Wünschen und Erwartungen Jesu. Und auch das war doch in der Natur der Dinge begründet. Gewiß, wem der Gedanke der Vaterliebe Gottes in seiner ganzen Größe und Herrlichkeit aufgegangen wäre, der hätte auch von ihr überwältigt und heilig und selig werden müssen, — aber konnte sie einem Menschen so aufgehen lediglich durchs Wort, d. h. lediglich als Gedanke? Ins Wort der frohen Botschaft gefaßt, trat die Vaterliebe Gottes den Menschen entgegen als hohe, herrliche, heilige Idee: aber die Idee als solche, wenn sie auch ergreifen und entzücken kann, überwältigt nicht, wandelt nicht um; — das thut nur die Thatsache, die Erfahrung. Erfahrbare Thatsache war die Väterlichkeit Gottes nur in Ihm, der sie verkündigte. Er allein war für die Wahrheit seines Wortes der Bürge und er war es dadurch, daß jene ewige Liebesnatur Gottes, die er verkündigte, in ihm selbst lebte, lebte in Gestalt der eingeborenen Gotteskindschaft und des unendlichen brüderlichen Erbarmens, welche jener Vaterliebe Gottes vollkommener Spiegel waren. Mit innerer Nothwendigkeit ward darum der Glaube an sein Wort zum Glauben an seine Person: an dem Eindruck dieser Persönlichkeit hatte er von vornherein seinen Quell und seinen Halt, an der Gemeinschaft mit ihr die Erfahrung seiner Wahrheit und Wirkungskraft. Ein Gesetz, das überhaupt durch die sittliche Welt hindurchgeht, fand hier seinen höchsten Anwendungsfall: daß weit über die Macht, welche die Idee als solche bei aller ihrer Wahrheit üben kann, die Macht der Persönlichkeit hinausgeht, in welcher eine Idee verkörpert ist. Wird es uns befremden, daß der „von Herzen Demüthige", der gewiß nie über seine Einzigkeit in müßigen Stunden nachgesonnen hat, dieser gottverliehenen Macht seiner Persönlichkeit selbst erst auf dem Wege der Erfahrung inne geworden ist? Die synoptischen Evangelien bezeugen es uns so: sie berichten uns ausdrücklich von jener hohen Stunde der Selbstbesinnung und Selbsterfassung, in welcher der Gottessohn wie verwundert ausrief: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will." Es war der epochemachende Moment seines Berufslebens, da er erfahren hatte, wie die ewigen Wahrheiten, die er zu predigen hatte, wirkungslos, unverstanden abglitten an den Weisen und Klugen, die Ihn nicht liebten, sich ihm nicht hingaben, während sie eben vermöge dieser Liebe und Hingabe auch den Unmündigen aufgingen,

seinen ungelehrten, einfältigen Jüngern: da nahm er erst wahr, in welchem Maße durch des Vaters Rath und Willen die ganze Reichssache an seine Person und an das persönliche Verhältniß zu ihm gebunden sei. — Es ist nicht nur verständlich, es ist selbstverständlich, daß von dieser Stunde eine höhere Tonart der Heilslehre Jesu angehoben hat, eine bewußtere, entschiednere Einladung zu persönlicher Hingebung an ihn: „Kommet her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken: Ich bin das Brod des Lebens, — wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.“ [1]) Wie auch Johannes in der großen Rede seines sechsten Kapitels dies Thema johanneisch variirt haben möge, das Thema selbst muß von Jesu her sein, der die Erkenntniß, daß es darauf ankomme, sein eigenthümliches Leben in die Andern überzupflanzen und ihnen so Speise und Trank des ewigen Lebens zu werden, nachdem sie ihm selber aufgegangen, unmöglich zurückgehalten haben kann und ohne Zweifel mehr denn einmal selbst variirt hat. Aber nicht blos diese Rede vom Lebensbrod, — die ganze christologische Eigenart des vierten Evangeliums erweist sich hier als in der ächten Lehrentwickelung Jesu gewurzelt. Daß zwischen der christologischen Grundanschauung des Johannes und der Synoptiker kein wirklicher Gegensatz vorhanden ist, haben wir bereits oben dargethan: der Unterschied liegt zumeist darin, daß, während in den drei ersteren Evangelien die Heilslehre Jesu wesentlich in der frohen Botschaft vom Himmelreiche besteht, im vierten die Person Jesu in ganz anderem Maße und Grade zum Mittelpunkt derselben gemacht ist. So gewiß nun die Synoptiker in ihrer Darstellung die Grundform der Heilslehre Jesu festgehalten haben, so gewiß hat sie Johannes auch hier durch die Hervorhebung eines ächten Bewußtseinsmomentes Jesu ergänzt, eines Bewußtseinsmomentes, welches der bei jenen zukurzgekommenen, von ihm dagegen vorzugsweise berücksichtigten späteren Lehrzeit Jesu charakteristisch angehört haben muß, während die Verkündigung desselben schon von den Anfängen Jesu an und überhaupt der Einzelausdruck desselben allerdings auf Rechnung des mit voller formellen Freiheit verfahrenden Evangelisten kommt.

Aber auch mit der Matth. 11, 25—30 beurkundeten Wendung konnte die Heilslehre Jesu nicht abschließen: dieselbe Erfassung seiner

[1]) Matth. 11, 27—30; Joh. 6, 35.

Person als des eigentlichen Heilmittels, welche hier eintritt, trieb weiterhin mit innerer Nothwendigkeit über seine gegenwärtige Lebensgestalt, über sein Erdenleben hinaus. Fühlte er die Kräfte des ewigen Lebens, welche die Andern als Speise und Trank der Seele bedurften, in sich beschlossen, so fühlte er sie auch in bestimmtem Maße gebunden durch seine sinnenfällige irdisch-geschichtliche Existenz. Nur eine Handvoll Jünger aus den Tausendmaltausenden auf weitem Erdkreis hing wirklich an ihm wie Reben am Weinstock, und auch in diesen Wenigen blieb die Liebe zu ihm viel zu viel an das Irdische, Vergängliche seiner Erscheinung gebunden, anstatt freie volle Geistesgemeinschaft zu werden. Je länger, desto stärker drängte es sich ihm auf, daß zwischen ihm und der Welt, dem Geiste, der *ihn* trieb, und dem Geiste, der in *ihr* herrschte, ein Kampf entbrannt war, den seine bloße Selbstoffenbarung im Fleisch nicht entscheiden werde, der bis aufs Blut durchgekämpft werden müsse, und erst dadurch siegreich hinausgeführt werden könne, daß sein Erdenleben die letzte Weihe, die Weihe des Opfers, und die überirdische Krone, die Vergeistung und Verewigung der Persönlichkeit empfinge. So bildete der Gedanke „Ich bin das Brod des Lebens" sich unter den fortgehenden Erfahrungen seines Lebens und zudringenden Vorzeichen des Todesausganges durch zu dem weiteren: „Und dies Brod muß sich brechen lassen, damit es gegessen werden könne von Vielen zu ewigem Leben;" [1]) und wenn Johannes in seinem sechsten Kapitel diesen Gedankenfortschritt vollzogen hat, so hat er zwar zeitlich Auseinanderliegendes in der Form Einer Rede verbunden, aber mit vollem ideellen Recht Zusammengehöriges zusammengefügt. Wohl hat Jesus diese Heilsbedeutung seines Todes nur erfassen können, seitdem überhaupt sein Todesausgang ihm in Sicht getreten war, und auch dann sie nur in prophetischen Andeutungen auszusprechen, nicht aber lehrhaft zu entwickeln vermocht: dennoch genügt, was wir auch nur in den Synoptikern vorfinden, um einerseits unsre Abwehr der anselmischen Genugthuungslehre zu rechtfertigen, andrerseits Grund und Recht der nachmaligen Apostellehre zu erweisen. Es sind hauptsächlich zwei Aussprüche, welche hier in Betracht kommen, das Wort Matth. 20, 28 und die Abendmahlseinsetzung Matth. 26, 26—28 (Marc. 14, 22 f.; Luc. 22, 19. 20; 1. Kor. 11, 23—25). In dem ersteren bezeichnet Jesus als die Spitze des Liebesdienstes, den er

[1]) Joh. 6, 51 f.

der Welt leiste, daß er „sein Leben gebe als Lösegeld für viele." Daß trotz des ausnahmsweise gesetzten ἀντί, „anstatt",[1]) hier die anselmische Satisfactionstheorie nicht vorliegt, ergibt sich aus der einfachen Betrachtung, daß nach derselben das Lösegeld Gotte gezahlt werden müßte, daß es aber eine ganz unbiblische Vorstellung wäre, uns Gotte abgekauft werden zu lassen, dem wir vielmehr durch Christi Blut zum Eigenthum erkauft werden.[2]) Das Lösegeld, von dem Jesus redet, setzt Gefangene, setzt Sklaven voraus, wird also den finsteren Mächten gezahlt, welche den Menschen sittlich gefangen halten. Hienach ist in diesem Worte überhaupt nicht von der (bei Gott zu ermöglichenden) Sündenvergebung die Rede, sondern von der (im Menschen zu ermöglichenden) Ueberwindung der Sünde, vom Todesopfer Christi als sittlich befreiender Macht. Die unzerreißbaren Bande der Finsterniß, mit welchen das Irdische, Weltliche, Selbstische die Menschheit gefangen hält, werden sich lösen, wann erst einer aus ihrer Mitte dem Fürsten dieser Welt bis aufs Blut widersteht, den Sieg des Geistes über das Fleisch durchführt bis in den Tod: er wird dann kraft dieses Opfers die Geistesmacht werden, kraft deren viele die Sklavenbande des Fleisches sprengen. — Die andere Stelle, das „für euch gebrochen", „für viele vergossen", d. h. euch zu Gute und vielen zum Besten in den Tod gegeben, redet allerdings auch von der Sündenvergebung, wie der Zusatz des Matthäus ausdrücklich betont. Denn das zu vergießende Blut Jesu wird als „Blut des (neuen) Bundes" bezeichnet, und sowohl das Bundesschließungsopfer am Sinai als die Jeremiaweissagung vom neuen Bunde,[3]) worauf dieser Ausdruck anspielt, haben auf Sündenvergebung Bezug. Aber nicht nur weiß das Prophetenwort von der mit dem neuen Bunde eintretenden Vergebung nichts von einer Gotte als Vorbedingung derselben zu leistenden Genugthuung, sondern auch bei der sinaitischen Bundesschließung ist es klar, daß das Opferblut, mit welchem das Volk zum Zeichen seiner Reinigung besprengt wird, nicht Gotte diese Reinigung ermöglichen, sondern dem Volke sie verbürgen soll. Und so wird auch das neutestamentliche Opfer-

[1]) Das ἀντί, auf dem im Begriffe des Lösegeldes liegenden Moment des Tausches beruhend, gehört zu λύτρον, nicht zu δοῦναι; vgl. die Wortbildung ἀντίλυτρον, 1. Tim. 2, 6.

[2]) Vgl. 1. Kor. 6, 20; 7, 23; Apok. 1, 5; 5, 9.

[3]) 2. Mose 24, 3 f.; Jerem. 31, 31—34.

blut, sofern es sich auf religiöse Reinigung d. h. Vergebung bezieht, als das nicht Gotte, sondern dem Menschen Noththuende, als das ihm noththuende Pfand und Siegel des göttlichen Vergebungswillens gedacht sein: „Er, welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschonet hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken"?[1]) Erst Jesu Selbstopfer, im Namen Gottes gebracht, erst sein die Sünde der Welt schlechthin — bis zum Daran-sterben — tragendes göttliche Mitleid kann dem vor dem heiligen Zorn Gottes zagenden Gewissen des Sünders die unverbrüchliche Bürgschaft geben, daß er dennoch nicht unter dem Zorn, sondern unter der Gnade stehe, so er anders diese Gnade erneuernd, entsündigend in sich wirken läßt. Und von diesem Letzteren, der sittlichen Reinigung, der Erneuerung und Heiligung redet das Abendmahlswort auch, ebenso wie das Weissagungswort vom neuen Bunde zuerst hievon, und dann erst von der Sündenvergebung redet. Denn nicht in dem bloßen „für euch" ist der Abendmahlsgedanke beschlossen: das „in euch hinein" tritt als wesentlich hinzu; dazu wird der Leib für sie gebrochen, das Blut für sie vergossen, d. h. das Leben des Gottessohnes für sie dahingegeben, daß sie es in sich aufnehmen, geistlich essen und trinken zum ewigen Leben, und so erst kommt ihnen das Opfer Jesu zu Gute. Das also dürfte der abschließende Heilsgedanke Jesu sein, daß er erst durch seine Todeshingabe und -vollendung den Seinen der vollkommene Erlöser werde, indem er ihnen zugleich in seinem Blute das absolute Pfand des Liebes- und Vergebungswillens Gottes, und in seinem durch den Tod hindurch gekrönten und verklärten Leben die absolute Macht darbiete, der Sünde zu sterben und in einem neuen Leben zu wandeln. Diese Zusammenfassung und unauflösliche Verknüpfung des religiösen und des sittlichen Heilsgedankens, diese wechselseitige Bedingtheit von Vergebung und Erneuerung, Rechtfertigung und Heiligung als Frucht seines Todes entspricht genau der ganzen Gottes- und Heilsidee Jesu, in der sich beide Momente, aus dem Einen Gedanken des Ewig-Guten entspringend, fortwährend die Hände reichen. Sie wird auch — was wir hier nicht weiter verfolgen können — ein richtigerer Schlüssel zum Verständniß der apostolischen, insonderheit der paulinischen Lehre vom Heilswerth des Todes Jesu sein als die das religiöse und das sittliche Princip bis in

[1]) Römer 8, 32.

Gott hinein in Widerspruch setzende Theorie des mittelalterlichen Scholastikers.[1]) —

Diese Schlußworte der Heilslehre Jesu, seine Aeußerungen über die Heilsbedeutung seines Todes, führen bereits hinüber in ein drittes Hauptstück seiner Lehre, in das im engeren Sinn prophetische. Je weniger Jesus in seiner irdischen Gegenwart das Werk seines Vaters zu Sieg und Vollendung hinauszuführen vermochte, um so mehr mußte sein Lehren auslaufen in eine Weissagung des weiteren Fortganges desselben. So bieten denn auch unsre Evangelien eine reiche Fülle von Weissagungsreden dar. Zum Theil betreffen sie das Nächstbevorstehende, Jesu Tod und Auferstehung, zum Theil die letzten Dinge, das Weltgericht und was mit ihm zusammenhängt; dazwischen liegen in ungewissem Verhältniß Aussprüche, welche sich auf Stiftung, Verfolgung, Ausbreitung seiner Gemeinde oder auf das zu erwartende Gottesgericht über Israel und Jerusalem beziehen. Mit Ausnahme dieses letzteren Punktes bringt zu diesen Weissagungsreden auch das vierte Evangelium seinen reichlichen Beitrag, wiewohl in abweichender Form und anderem Maßverhältniß der einzelnen Elemente. Aber Form wie Inhalt dieser Weissagungen Jesu geben uns ganz besondere Räthsel auf.

Daß Jesus nicht mit der Aussicht auf einen frühen, gewaltsamen Tod, auf einen Opfertod durch sein eigenes Volk, begonnen haben kann, und daß alles, was die Evangelien vor der epochemachenden Wendung Marc. 8, 31 f. darauf Deutendes haben, entweder auf Umdeutung andersgemeinter Worte beruht, oder höchstens auf den allgemeinen Gedanken eines Hinweggenommenwerdens nach

[1]) D. Haupt a. a. O. S. 390 f. ist von dieser meiner Explication des Todesgedankens Jesu nicht befriedigt, aber ich vermag von derselben an seine Einwendungen nichts preiszugeben. Theils wird er meinen Ausführungen nicht gerecht, welche den nahenden Tod im Bewußtsein Jesu doch nicht blos eine „dunkle Fügung", sondern sehr bestimmt eine entscheidende Heilsthat für die Seinen sein lassen; theils sieht er mit derselben Einseitigkeit, welche unsre Kirchenlehre in diesem Punkte beherrscht, in den beiden betreffenden Aussprüchen als Frucht des Todes Jesu nur die Vergebung und nicht die Ueberwindung der Sünde, die im Heilswerke doch die Hauptsache ist. Daß in der Stelle Matth. 20, 28 das „Lösegeld" nicht der Schuldtilgung, sondern der sittlichen Befreiung gilt und daß die Abendmahlseinsetzung neben dem Gedanken des „Christus für uns" auch den des Christus in uns, also des Todes Christi als Vorbedingung unsrer Heiligung enthält, meine ich oben im Text hinreichend dargethan zu haben.

vollendeter Säemannsarbeit hinauskommt, haben wir an einem früheren Orte gesehen.[1]) Dagegen ist von jenem Moment an, wo die Lage der Dinge im Zusammenhang mit dem von seinem Berufsbewußtsein gebotenen Hinaufgehen nach Jerusalem die Todesaussicht eröffnet, die entsprechende Weissagung an die Jünger durchaus glaubwürdig und wohlverständlich. Und auch das kann uns in den betreffenden Aussprüchen nicht befremden, daß dem geweissagten Tode immer zugleich die Ueberwindung desselben, die Auferstehung, an die Seite tritt: im Gegentheil, ohne einen solchen Hintergrund ließe sich der Todesausblick Jesu psychologisch gar nicht begreifen. Denn wenn er seinen irdisch-geschichtlichen Untergang vor Augen gesehen hätte ohne die Zuversicht, aus demselben triumphirend hervorzugehen, so hätte er, — da sein Werk ihm nicht nur in der Begründung, sondern auch im Fortgang und der Vollendung an seine Person gebunden, das Reich in keinem Stadium seiner Entwickelung ohne seinen König zu denken war — an seiner messianischen Sendung gar nicht festhalten können, sondern an derselben von Stund an verzweifeln müssen.[2]) Dagegen liegt eine unleugbare Schwierigkeit darin, daß Jesus mit so deutlichen Zügen, die sich bis auf die Einzelumstände seiner Leidensgeschichte und auf den Tag seiner Auferstehung erstrecken, den Jüngern das ihm Bevorstehende vor Augen gemalt haben, von diesen aber trotz seines wiederholten Zurückkommens auf die Sache durchaus nicht verstanden worden sein soll.[3]) Die letztere Thatsache muß allerdings in Richtigkeit sein, denn hätten ihn die Jünger verstanden, so hätten sie hernach von der hereinbrechenden Erfüllung seiner Worte nicht so hülflos überwältigt werden und seinem erfolgten Tode nicht so ohne den Trost seiner demnächstigen Auferstehung gegenüberstehen

[1]) Vgl. oben S. 237—238. Allerdings, der Gedanke von seinem Werke scheiden zu müssen, ehe er dessen Vollendung erlebt, spricht sich schon in Worten wie Joh. 4, 37; Marc. 2, 20 und ebenso in der Parabel vom Saatfeld Marc. 4, 26—29 aus und dürfte die ganze mittlere Zeit seines Wirkens bereits bedingt haben. Aber das ist etwas wesentlich Anderes als der nachmalige Opfertodsgedanke. In die Worte Joh. 2, 19—21 und 3, 14 aber ist der Todesgedanke erst vom Evangelisten hineingedeutet, und 6, 51 f. ist eine verfrühende Combination desselben mit der Rede vom Lebensbrod.

[2]) Dies hat selbst ein so kritischer Gegner der thatsächlichen Auferstehung wie Holsten ausdrücklich anerkannt. (Holsten, Ev. des Paulus und Petrus.)

[3]) Marc. 9, 32; Luc. 9, 45.

können.[1]) Ist dem aber so, dann kann Jesus auch nicht in dem bestimmten und anschaulichen, gleichsam historischen Styl von dem Bevorstehenden mit ihnen geredet haben, wie wir es jetzt in den Evangelien lesen, sondern er wird mit ihnen geredet haben, wie es auch allein der Natur der Sache entspricht, in dunkeln Prophetenworten, und er wird auch unerachtet seines angelegentlichen Bemühens, sie auf das Ungeheure vorzubereiten, außer Stande gewesen sein, anders als in solchen dunkeln Worten mit ihnen davon zu reden. Daß diese in der nachmaligen Ueberlieferung ex eventu in die historisch-bestimmte und -anschauliche Form übersetzt worden sind, in der wir sie lesen, versteht sich leicht: aber der Prophet selbst — und Jesus konnte als wahrer Mensch zur Zukunft auch nicht anders stehen als der Prophet überhaupt steht — kann die Dinge der Zukunft nicht anschauen wie der Geschichtschreiber, in klaren, festen Umrissen, in mathematischer Bestimmtheit, sondern er kann sie nur erfassen in der Weise der Ahnung, des Vorgefühls, als helldunkle Größen.[2]) So — haben wir uns zu denken — warf wohl die Todesnacht, die ihm nahte, ihren Schatten, und die Ostersonne, die ihr folgen sollte, ihr Morgenroth im Voraus in Jesu Seele hinein, aber keineswegs schaute er innerlich das Wie dieser künftigen Erlebnisse mit einer gegenständlichen Klarheit voraus, die ihm das Ringen, Glauben, Beten überflüssig gemacht hätte. Ja, nicht einmal das Daß dieser Ausgänge wird ihm zu allen Stunden gleich festgestanden haben, — ist doch sein Seelenkampf in Gethsemane Zeugniß dafür, daß es ihm selbst im letzten Augenblick, wo alles äußerlich bereits entschieden war, wieder fraglich werden konnte: wievielmehr werden vorher, so lange er noch mit Wort und Werk um des Volkes Glauben ringen konnte, die Wagschalen der beiderlei Möglichkeit, welche die unberechenbare menschliche Freiheit seinem Lebenswerke zum Ausgang geben konnte, immer wieder geschwankt, und nur in besonders ergriffenen Augenblicken die Gewißheit „Es geht dennoch zum Kreuze" in ihm durchgeschlagen haben. Daß nun das Zeugniß, welches er in solchen Augenblicken seinen Jüngern von dem, was in seinem Innern vorging, zu geben versuchte, ihnen wesentlich dunkel blieb, dunkel wie alle Weissagung, ehe das Licht der Erfüllung sie aufhellt, kann uns nicht Wunder nehmen.

[1]) Vgl. Luc. 24, 13 f.; Joh. 20, 1—29.
[2]) Vgl. 1. Kor. 13, 12.

Nun aber versteht es sich bei Jesu von selbst, daß sich sein inneres Schauen wie seine daraus hervorgehende Weissagung nicht auf seine persönlichen Geschicke beschränkt, sondern vor allem auf Fortgang und Vollendung seiner Reichssache bezogen hat. Auch sein Tod und seine Auferstehung kommen ihm nicht sowohl als Thatsachen seines individuellen Wohls und Wehes in Betracht, denn als Heil-begründende, Reich-stiftende Thatsachen: als solche aber können sie nur Momente einer umfassenderen prophetischen Gesammtanschauung gebildet haben, denn sie eröffnen wohl eine neue Phase seiner Wirksamkeit, aber sie schließen dieselbe mit nichten ab, lassen vielmehr bis zum Abschluß eine neue und unendliche Aussicht übrig. Und so thut sich uns hier der Blick auf in eine weit reichere Weissagungswelt Jesu, wie die Evangelien in der That eine solche wetteifernd darbieten, — Johannes vor allem in seinen Abschiedsreden, in die er mit Bewußtsein das prophetische Element der Lehre Jesu so, wie er es aufgenommen und sich gedeutet hatte, zusammenfaßt; die Synoptiker vorzugsweise in der großen eschatologischen Rede, die nach ihnen Jesus am letzten Abend seines öffentlichen Lehramts gehalten hat[1]), aber auch schon an verschiedenen früheren Stellen ihrer Redemittheilung, wie Matth. 10, 16—42; Luc. 12, 35 f. und 17, 22 f. — Aber in diesen umfassenderen Mittheilungen, mögen wir sie nun nach beiderlei Darstellungen vergleichen oder die synoptische für sich allein nehmen, thürmen sich die Schwierigkeiten erst recht und anscheinend unbezwinglich auf.

Eine Anschauung, ein Stichwort geht gemeinsam durch beiderlei Darstellung hindurch: die Losung: Ich komme wieder. Aber der nähere Sinn dieser Losung stellt sich bei Johannes und bei den Synoptikern verschieden. Bei Johannes werden wir wiederholt darauf geführt, dies Wiederkommen schon in der Auferstehung zu finden, wie wenn es heißt: „Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und abermal über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen“[2]); in anderen Fällen sehen wir uns genöthigt, an ein Wiederkommen im heiligen Geiste zu denken, indem an das Wiedersehen ein erhöhtes und bleibendes Verhältniß zwischen ihm und den Seinen geknüpft wird. Oder vielmehr, wir bleiben bei Johannes in einem fortwährenden merkwürdigen Schwanken, ob an ein Wiederkommen in

[1]) Marc. 13; Matth. 24—25; Luc. 21, 5 f.

[2]) Joh. 16, 16.

der Oster- oder in der Pfingstthatsache gedacht sei; — an ein noch späteres Erlebniß der Jünger zu denken, veranlaßt uns nur etwa das eine Wort „Ich will wiederkommen und euch zu mir nehmen, auf daß ihr seid, wo ich bin.“ [1]) Dagegen bei den Synoptikern ist der Sinn der Wiederkunft wesentlich eschatologisch; es handelt sich um ein „Wiederkommen des Menschensohnes in des Himmels Wolken“, „mit seinen heiligen Engeln“, „in der Herrlichkeit seines Vaters“, um „seine Auserwählten zu sammeln von allen vier Winden“, und „einem jeglichen zu vergelten nach seinen Werken“,[2]) — also zur Todtenauferweckung und zum jüngsten Gericht. Wiederum, diese sichtbare, weltrichterliche Wiederkunft wird gleichwohl nicht in eine unabsehbare Zeitferne gerückt, — sie soll eintreten innerhalb eines Menschenalters: „Es stehen etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich.“ [3]) Ehe das feindselige Israel den Jüngern Jesu den letzten Zufluchtsort im Lande abgeschnitten haben wird, soll es eintreffen: — „Ihr werdet die Städte Israels (von einer in die andere fliehend) nicht erschöpfen, bis des Menschen Sohn kommt.“ [4]) Und so wird überhaupt das nahende, noch „über diese (jetzt lebende) Generation“ angekündigte Gericht über Israel zur unmittelbaren Vorstufe, gleichsam zum ersten Act des Weltgerichts gemacht: „alsbald nach der Trübsal jener Tage — heißt es Matth. 24, 29 f. in unmittelbarem Anschluß an die prophetische Schilderung des jüdischen Krieges — wird sich die Sonne verfinstern und der Mond seinen Schein verlieren und die Sterne vom Himmel fallen und die Himmelskräfte erschüttert werden, und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und dann werden alle Volksstämme der Erde an ihre Brust schlagen und des Menschen Sohn kommen sehen auf des Himmels Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit.“ Diese Ueberlieferung der Weissagungsworte Jesu, so tröstlich für die älteste christliche Generation, setzt die nachdenkenden Christen unserer Zeit in zwiefache peinliche Verlegenheit. Ein sinnenfälliges Wiederkommen Jesu „auf des Himmels Wolken“, sichtbar auf dem ganzen Erden-

[1]) Joh. 14, 3.

[2]) Matth. 16, 27; 24, 29—31; 25, 31—46 u. s. w.

[3]) Matth. 16, 28. Die Stelle kann nur nach V. 27 verstanden werden, von demselben Kommen wie dort. Vgl. Joh. 21, 23.

[4]) Matth. 10, 23.

rund, ist nach unseren Naturerkenntnissen mathematisch unmöglich: sollen wir dem Heilande eine solche phantastische, also schwärmerische Vorstellung, die überdies sehr nach einem selbstverherrlichenden Traume aussähe, zutrauen? Noch mehr, — nichts ist gewisser, als daß jene Wiedererscheinung binnen eines Menschenalters nicht eingetroffen ist: hat Jesus sie also noch innerhalb der Lebzeit etlicher seiner Jünger in unmittelbarem Anschluß an die Zerstörung Jerusalems angekündigt, so hat er falsch geweissagt, und diese falsche Weissagung trübt dann nicht blos seine intellectuelle, sondern auch seine ethische Vollkommenheit, denn so unschuldig ein Nichtwissen der Zukunft an sich ist, — ein sich Einbilden, man wisse etwas und könne es für gewiß behaupten, was man nicht weiß, sondern nur vermuthet, ist nicht blos ein intellectueller, sondern auch ein ethischer Fehler.

An diesem unsere ganze Grundanschauung von Jesu bedrohenden Anstoß kommt man auch dadurch nicht vorbei, daß man die Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft binnen eines Menschenalters als eine blos hypothetische, gleichsam als eine Privatmeinung Jesu betrachtet, auf der er, wie sein Ausspruch vom Nichtwissen von Zeit und Stunde beweise, keineswegs unbedingt bestanden habe.[1]) Wir haben keine Spur davon, daß Jesus in seinen Aussprüchen zwischen kategorischen und hypothetischen Wahrheiten unterschieden hätte, und gerade jene in Rede stehende Versicherung gibt er seinen Jüngern in seiner feierlichsten Form: „Wahrlich, ich sage euch, es stehen etliche hier, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen gesehen in seinem Reich.“[2]) — Ein andrer Aushülfeversuch war und ist die künstliche Umdeutung der einzelnen Stellen. Man kann ja in Matth. 16, 28 unter dem „Kommen in seinem Reiche“ etwas anderes verstehen als unter dem unmittelbar vorher erwähnten „Kommen in der Herrlichkeit seines Vaters“, in

[1]) Weiß a. a. O. II. S. 308. „Weil er über den Tag seiner Wiederkunft kein Wissen beansprucht hat, können auch seine wohlbegründeten Voraussetzungen darüber nicht als Irrthum beurtheilt werden, obwohl thatsächlich Gottes Rath es anders beschlossen hat.“ Mich dünkt, Irrthum ist jede Voraussetzung, die sich nicht bewahrheitet, und hätte Jesus das Wissen um die Zeit seiner Wiederkunft abgelehnt und dann doch mit einem „Wahrlich“ dieselbe binnen eines Menschenalters anberaumt, so hätte er in Letzterem nicht nur geirrt, sondern auch in unbegreiflicher Weise sich selbst widersprochen.

[2]) Matth. 16, 28; vgl. 10, 23.

Matth. 10, 23 unter dem „Kommen des Menschensohnes“ über Israel, etwas anderes als sein Kommen zum jüngsten Gericht; man kann das Verbleichen von Sonne, Mond und Sternen und das Erscheinen des Zeichens des Menschensohnes, das die Stelle Matth. 24, 29 alsbald auf den Untergang Jerusalems folgen läßt, deuten auf den Untergang des antiken Heidenthums und den weltgeschichtlichen Sieg des Christenthums, auf das Verbleichen aller natürlichen Lichter, die bis dahin der Menschheit geleuchtet, vor dem allüberstrahlenden Zeichen des Kreuzes, und die γενεὰ αὕτη anstatt auf die mitlebende Generation auf das nicht aussterbende jüdische Volk beziehen u. s. w. Aber man behält dabei entschieden das Gefühl der exegetischen Künstelei, im besten Falle der Halbwahrheit, die den Gedanken Jesu wohl streift, aber nicht trifft und erschöpft, und man bleibt der dann unbegreiflichen Thatsache gegenüber, daß die ersten Christen den Herrn doch ganz anders verstanden haben. Einen dritten Ausweg hat die kritische Schule versucht, indem sie den wesentlichen Bestand der großen synoptischen Weissagungsreden oder doch alles darin, was ihr Jesu nicht würdig erschien, für unächt erklärte und auf eine jüdische oder judenchristliche „kleine Apokalypse“ zurückführte, die in den Zeiten des jüdischen Krieges verfaßt, alsbald mit den wirklichen Weissagungsworten Jesu vermischt worden wäre. Aber abgesehen davon, daß für die Existenz einer solchen „kleinen Apokalypse“ nicht das geringste Zeugniß aufzutreiben ist, — keine nüchterne Geschichtsforschung kann es gutheißen, Jesusreden, die uns ebenso zuverlässig überliefert sind wie die Bergpredigt und die Reichsgleichnisse, lediglich deshalb für apokryph zu erklären, weil sie uns nicht gefallen. Mögen jene Redegruppen Marc. 13, Matth. 24, Luc. 17 und 21 immerhin formale Erzeugnisse eines Ueberlieferungsprocesses sein, der unter dem Einfluß von Mißverständnissen und Vorurtheilen arbeitete, also im Einzelnen vielleicht Bildliches buchstäblich nahm oder Unterschiedliches zusammenschweißte, — die Einzelsprüche, aus denen sie zusammengesetzt sind, können nur den beiden Hauptquellen unsrer Synoptiker entstammen, dem Urevangelium und der Spruchsammlung, und sind ebendamit jedem Verdacht der Unächtheit entnommen. Oder wie sollte man es sich vorstellig machen, daß der erste Evangelist, der selbst noch vor der Zerstörung Jerusalems schreibt und nach solchen Quellen arbeitet, Aussprüche eines eben erst auftauchenden Buches, die keine christliche Ueberlieferung kannte, für ächte Jesusworte genommen hätte, und daß

auch die beiden anderen Synoptiker, obwohl den Matthäus nicht benutzend, trotz ihrer guten Quellen und obwohl sie nach Eintritt der berichtigenden Ereignisse schrieben, in dieselbe Grube gefallen wären?

Mehr als alle diese gewaltthätigen Auswege empfiehlt sich der Versuch, die erwähnten Schwierigkeiten auf Mißverständnisse der Jünger zurückzuführen, wie sie bei dunkeln Prophetenworten und in Gemüthern, die in bestimmten Erwartungen gefangen waren, so nahe lagen. Die Evangelien selber enthalten Spuren genug, daß Jesus nicht alles, was er in der Idee seiner Wiederkunft zusammenfaßte, als ein binnen eines Menschenalters eintretendes sinnlich-übersinnliche Einzelereigniß gedacht haben kann. Wenn er — nach seinem Tode — auf Petrus seine Kirche bauen und bei den Seinen überall sein will, wo sie zu zweien oder dreien auf weiter Erde in seinem Namen zusammenkommen[1]), so setzt dies ein Wiedergekommensein im Geiste, wie die johanneischen Abschiedsreden es verkündigen, vor dem Wiederkommen zur Heimholung der Seinen und zum Weltgerichte voraus. Wiederum, wenn er seinen Todfeinden im hohen Rathe weissagt: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Allmacht und kommen in des Himmels Wolken“[2]), so tritt uns in diesem Worte der Gedanke eines fortgehenden, schon unmittelbar hinter seinem Tode anhebenden und keineswegs äußerlich sinnenfälligen „Kommens in den Himmelswolken“ entgegen, und begegnet sich mit der johanneischen Idee eines Weltgerichts, das schon jetzt anhebt, um sich am jüngsten Tage zu vollenden. Ferner: wenn Jesus in einem seiner beglaubigtsten Aussprüche erklärt, Zeit und Stunde seiner Wiederkunft wisse niemand, auch er selbst nicht, sondern der Vater allein[3]), so kann dies mit dem anderen, von den Evangelien dicht daneben gestellten Worte: „Dies Geschlecht, (d. h. die jetzt lebende Generation) wird nicht vergehen, bis daß es alles geschehe“[4]), nicht so gereimt werden, als habe er sagen wollen: „Jahreszahl und Monatsdatum kann ich zwar nicht angeben, aber länger als ein Menschenalter wirds keinesfalls dauern“; — das wäre eine ganz abgeschmackte und allem Styl der Weissagung wider-

[1]) Matth. 16, 18; 18, 20.
[2]) Matth. 26, 64.
[3]) Marc. 13, 32.
[4]) Vgl. Marc. 13, 30 und Parallelen.

strebende Auslegung. Sondern offenbar hat Jesus von gewissen Momenten seiner Weissagung wie von dem Gottesgericht über Israel und Jerusalem, bestimmt gesagt, es werde noch „über dies Geschlecht kommen“ [1]), in Betreff anderer Momente aber oder in Bezug auf das Ganze seiner Weissagung jede Zeitbestimmung abgelehnt, so daß es allerdings auf ein Mißverständniß der Ueberlieferer zurückzuführen ist, wenn beide Aussprüche in unseren Evangelien ganz auf dieselben Dinge bezogen sind. Endlich, daß Jesus das Gottesgericht über Jerusalem mit dem Endgericht über die Welt nicht zeitlich in eins gesetzt haben kann, geht noch klar genug aus einzelnen seiner Worte und Gleichnisse hervor. Nicht den Untergang Jerusalems, sondern die Erfüllung der Weltmission des Evangeliums, das „Gepredigtsein desselben in aller Welt zum Zeugniß über alle Völker“ hat er als Zeichen des „Endes“ aufgestellt. [2]) Und in zweien seiner Gleichnisse, die beide im ältesten noch vor Jerusalems Zerstörung verfaßten Evangelium stehen, läßt er die Massenbekehrung der Heiden erst auf den Untergang Jerusalems folgen, also die Kirchengeschichte nach diesem Untergang nicht am Ende, sondern an einem neuen Anfang stehen: „Er wird kommen und die Weingärtner umbringen und den Weinberg anderen geben“, und: „Da sandte der König seine Heere aus, brachte die Mörder um und zündete ihre Stadt an, — dann sprach er zu seinen Knechten: Gehet an die Kreuzwege, und welche ihr findet, ladet zur Hochzeit.“ [3]) Reichen diese Wahrnehmungen aus, um Jesum von dem Schein einer phantastischen und der göttlichen Weisheit vorgreifenden Weissagung zu befreien und eine irgendwie mangelhafte und mißverstehende Wiedergebung seiner Aussprüche, die nach der johanneischen Seite hin berichtigt werden muß, außer Frage zu stellen, so ist mit diesem negativen Ergebniß das Räthsel doch noch nicht gelöst. Wie läßt sich das unvollkommene Verständniß der Synoptiker, das doch nach allen Zeugnissen des Neuen Testaments die ganze älteste Christenheit beherrscht hat, aus Jesu ächter Weissagung verstehen, und vor allem, was ist seiner ächten Weissagung Bestand und Sinn?

Das „Kommen des Menschensohnes auf des Himmels Wolken“ entstammt unverkennbar der Stelle Daniel 7, 13 und drückt in der

[1]) Vgl. Matth. 23, 36; Luc. 23, 28—31.
[2]) Matth. 24, 14.
[3]) Marc. 12, 9; Matth. 21, 40—43; Matth. 22, 7—9.

dichterischen Sprache der Prophetie das Uebernatürliche und Majestätische, Göttlich-herrliche und Weltrichterliche der messianischen Sendung aus, wie denn Jehovah selbst, wenn er zu irgend einem weltgeschichtlichen Gerichtstag sich anschickt, als auf Wetterwolken einherfahrend gemalt wird.[1]) So war nun das Kommen des Messias nicht gewesen, vielmehr unscheinbar und in Knechtsgestalt, sanftmüthig und demüthig, und doch gehörte auch die Herrlichkeit des Siegers und Weltrichters zu seiner göttlichen Bestimmung. Je weniger nun der Erdengang des Messias diese Bestimmung erfüllte, je gewisser sich als Ende desselben das volle Gegentheil, ein schmachvolles Verworfenwerden und äußerlich-völliges Unterliegen herausstellte, um so mehr mußte sich im Geiste Jesu als das Hernach und Jenseits dieses um Gottes willen zu erduldenden Untergangs das Bild des Sieges und Triumphes erheben, der ihm von seinem Vater dennoch verbürgt war. Gleichzeitig mit dem bis dahin unerhörten Gedanken, daß sein In-die-Welt-kommen in ein schmachvolles von derselben Ausgestoßenwerden auslaufen solle, wird der nicht minder neue Gedanke einer Wiederkunft des Messias, eines zweiten In-die-Welt-kommens — nicht wieder in Schwachheit, sondern in Kraft und Herrlichkeit — im Geiste Jesu geboren: geht der Träger des Himmelreichs unter, stößt die Welt ihn aus, — er wird dennoch zuletzt auf dem Staube stehen und in dieselbe Welt wieder einkehren als ihr Sieger und Richter. So faßt sich für Jesus in das Anschauungsbild seines „Wiederkommens auf des Himmels Wolken" naturgemäß alles zusammen, was jenseits seines Todes liegt, das ganze herrliche Widerspiel seines Erdenlebens und Kreuzestodes von der Auferstehung an bis zur Vollendung seines Reiches am jüngsten Tage; und je mehr man nun die ächt prophetische, also auch mit den wesentlichen Schranken aller Prophetie behaftete Natur dieses umfassenden Anschauungsbildes bedenkt, desto mehr lösen sich die anfangs unlösbar erscheinenden Schwierigkeiten des prophetischen Lehrstücks.

Zunächst leuchtet ein, daß hier nicht von einer phantastischen Luftfahrt vom sichtbaren Himmel zur Erde herab die Rede ist, welche Jesus am Ende der Tage in einem aus Wolken gebauten Triumphwagen zu halten gedächte. Eine solche Auslegung würde auf einer vollständigen Verkennung des Styls einer prophetischen Rede beruhen, und schon jenes „Von nun an werdet ihr sehen," das Jesus seinen

[1]) Vgl. z. B. Ps. 18, 8—15.

Richtern zuruft, muß ihn vor einer solchen Mißdeutung seiner Worte schützen.[1]) Das „Kommen in des Himmels Wolken" ist selbstverständlich ein Bild, und Jesus ist sich des Sinnbildlichen seiner Anschauung auch wohl bewußt, nur daß er ebensowenig wie irgend ein Prophet den Sinn und Inhalt derselben aus dieser Form zu lösen vermag; daß er ihn nur in dieser Form des „Räthsels", wie Paulus 1. Kor. 13, 12, sagt, sowohl für sich besitzt als anderen mittheilen kann. Weiter aber erhellt, daß in diesem Anschauungsbilde seiner Siegeszukunft eine ganze Reihe von Momenten zusammengefaßt sein wird, die jemehr er diese Zukunft im Geiste bewegte, in seinem Bewußtsein verhältnißmäßig auseinandertreten konnten, ohne sich doch aus der Gesammtanschauung zu lösen; daß Jesus also von seiner „Wiederkunft" in mehr als einem Sinne reden konnte und mußte.

Eine Wiederkunft lag ja ganz nahe hinter seinem Tode, und sie war in der That der Erstlingsact seines Sieges und Triumphes: sein persönliches, verklärtes Hervorgehen aus dem Tode, seine Auferstehung. Ein „Wiederkommen" im eigentlichen Sinn. Aber auch die in Folge seiner Auferstehung erst sich ermöglichende Einkehr in die Herzen der Seinen, zu erhöhter und bleibender Gemeinschaft mit ihnen, sein „Im-Geiste-Kommen" um „seine Gemeinde zu bauen" war ihm ein Wiederkommen in Macht und Herrlichkeit, ein wesentlicher Act siegreichen Wiedereinzugs in die Welt. Oder vielmehr, wie es in den johanneischen Abschiedsreden bezeugt ist, — beides ist in seiner prophetischen Anschauung ein und derselbe Act: wenn in diesen Abschiedsreden es geradezu unmöglich ist, die Oster- und die Pfingstweissagung auseinander zu halten, wenn die ganze Verklärung Jesu von seinem Tode an bis in die Himmelfahrt hinein in den Begriff seines Hingangs oder Heimgangs zum Vater, seine ganze Wiedervereinigung mit den Seinen von der Ostererscheinung an bis in die Geistesausgießung, ja bis in die Ewigkeit hinein in den Begriff seines Wiederkommens zusammengefaßt erscheint, so haben wir nicht den geringsten Grund, hierin eine nachträgliche Confusion des Evangelisten zu finden, sondern wir haben hier die ursprüngliche Gestalt vor uns, in der sich jene kommenden Dinge dem Geiste Jesu darstellen, und das anschaulichste Zeugniß dafür, wie im prophetischen

[1]) Allerdings hat Strauß in seinem letzten Buche („Der alte und der neue Glaube", S. 79—80) kein Bedenken getragen, diese Weissagung in kapernaitischem Mißverstand als Beweis für das „Schwärmerische in Jesu" zu verwerthen.

Schauen Thatsachen noch ungetrennt in einander liegen können, welche für die rückschauende historische Betrachtung schiedlich auseinandertreten. Bei den Synoptikern sind diese Oster- und Pfingstelemente der Wiederkunftsweissagung formell fast ganz untergegangen: die ihnen zu Grunde liegende Ueberlieferung hat die betreffenden Aussprüche Jesu theils in jene historisch stylisirten Todes- und Auferstehungsankündigungen übersetzt, deren formale Unmöglichkeit wir uns oben eingestehen mußten, theils sie wenigstens von der Wiederkunftsidee abgelöst, um diese einseitig auf die letzten Dinge zu beziehen, — eine Einseitigkeit, gegen welche die johanneischen Abschiedsreden vielleicht eine bewußte Ergänzung und Berichtigung bilden.

Diesen zeitlich nächsten, grundlegenden Momenten der Wiederkunftsidee treten nun die eigentlich eschatologischen als der andere Pol der Weissagung Jesu gegenüber. Haben die Synoptiker, die noch ungebrochene Sehnsucht und Nah-erwartung der ersten Generation ausdrückend, diesen eschatologischen Sinn der Wiederkunftsidee einseitig betont, so hat dagegen die johanneische Mystik, befriedigt ausruhend in der Gegenwärtigkeit des ewigen Lebens, ihn vielleicht ebenso einseitig zurückgestellt; aber auch an johanneischen Zeugnissen für ihn fehlt es nicht.[1]) Jesus hat, das kann nach beiderlei Quellen kein Zweifel sein, geweissagt von allem, was zur schließlichen Vollendung seines Gottesreiches gehörte, von einer Auferweckung der Gerechten am jüngsten Tag, von einem alsdann zu haltenden Weltgericht, von einer damit zusammenhangenden „Palingenesie" des Universums oder Erneuerung von Himmel und Erde, und er hat kraft seines Bewußtseins, daß die Vollendung des Gottesreiches nicht minder als dessen Begründung an seine Person gebunden sei, auch diese Vollendungsmomente unter den Gesichtspunkt *seines* Wiederkommens in Herrlichkeit, seines persönlichen Triumpheinzuges in die Welt und Weltgeschichte gestellt. Die Einzelausführungen aber, welche uns die synoptischen Evangelien hierüber aus Jesu Munde reichlich geben, enthalten große Schwierigkeiten; einmal, weil sie sich durchaus nicht in ein einheitliches Gemälde zusammenfassen lassen, und dann, weil sie einen Zukunftsproceß beschreiben, der schon in den Lebzeiten der Jünger begonnen haben, wo nicht vollendet sein müßte, ohne daß die seitherige Weltgeschichte ihn verwirklicht zu haben scheint. Man muß um diese anscheinend unüberwindlichen Schwierigkeiten zu

[1]) Joh. 5, 28—29; 6, 40. 44; 21, 22; 1. Joh. 2, 28.

lösen, die Natur der Prophetie fest im Auge behalten, der Prophetie, welche nicht Vorhersagung der Zukunft in ihrem empirischen Verlauf, sondern eine sinnbildliche Zeichnung der die Zukunft beherrschenden göttlichen Ideen und Gesetze ist, und die diese Zukunftszeichnung nicht in Einem Gemälde, sondern in immerfort je nach den Motiven wechselnden Bildern vollbringt. Zunächst und vor allem gibt Jesus der noch übrigen Weltgeschichte ihre einfach-große Bestimmung: „Das Evangelium muß gepredigt werden in aller Welt, zum Zeugniß über alle Völker", — eher kann das Ende nicht kommen;[1]) was Gott in Ihm gestiftet hat, das muß der ganzen Menschheit dargeboten werden; dann erst, dann aber allerdings hat der gegenwärtige Weltlauf seine Aufgabe erfüllt. Nun aber lehrte ihn seine eigne Erfahrung in Israel, dies Widersprechen der Sünder bis zum Ans-Kreuz-schlagen des Gottesboten, daß dieser Lauf des Evangeliums kein einfacher, purer Siegeslauf seiner Jüngerschaft sein werde, sondern ein schwerer Kampfes- und Leidensweg, und so weissagt er ihnen in mannigfachen Wendungen den Haß der Welt, mit dem ihre suchende Liebe werde vergolten werden, die schweren Proben, auf welche sie gestellt sein werden, und tröstet sie, daß eben diese Proben ihnen zur Bewährung, zur Beseligung ausschlagen sollen.[2]) Mit der gewaltthätigen Verfolgung seiner Gemeinde wird die Verführung wetteifern in mannigfacher Gestalt, die Noth wird entmuthigen, zerklüften, oder Schwärmereien, voreilige Ankündigungen seiner Wiederkunft erzeugen;[3]) ja der Weltgeist wird sich als Heuchelei in die Gemeinde eindrängen, wie wenn ein Bösewicht dem Landmann nächtens Lolch unter die Saat des Weizens streut, und es wird nicht möglich sein, diese Kinder der Bosheit aus den Kindern des Reiches auszuscheiden; man wird beides mit einander wachsen lassen müssen bis zur Erndte.[4]) Aber so wird um so klarer, daß an beiden, an der ganzen Welt wie an der Gemeinde, ein schließliches Gericht sich vollziehen muß, das Weizen und Unkraut von einander scheidet. Dieser richtende Erndtetag aber setzt das Ausreifen von beiden voraus; erst über die vollendete Bosheit ergeht das endgültige Gericht, und so ergibt sich die prophetische Idee der Weltgeschichte als eines zweiseitigen wachsthümlichen Pro-

[1]) Matth. 24, 14.
[2]) Matth. 10, 16—42; 24, 9 f.; Luc. 12 u. 21.
[3]) Matth. 24, 10—13.
[4]) Matth. 13, 24 ff.

cesses, der sowohl das Gottwidrige wie das Gottverwandte zur Vollendung führt, — ebendamit der Gedanke einer letzten Zeit gesteigertster Bosheit, in der die Gemeinde der Gläubigen unerhörte Trübsal haben wird, — da sie sich vorkommen wird wie eine verlassene Wittwe, die einen ungerechten Richter vergeblich um Schutz anläuft.[1]) Sie soll nur ausharren im Gebet: so wird die Errettung mit Macht hereinbrechen, denn der Gipfelpunkt der Bosheit ist auch der Eintritt ihres Gerichts. — In diesem Gedankenzusammenhang stellt die Parusie sich dar als eine ungeheure weltgeschichtliche Katastrophe, welche die sicher dahinlebenden Weltmenschen, ja auch die unbereiten, ungetreuen Jünger überfällt wie einst die Sintfluth Noahs Zeitgenossen, die zwischen Gott und Welt Schwankenden dahinrafft wie das Gericht Sodoms das rückwärtsschauende Weib des Lot: nur wer unverwandt, ungetheilten Herzens das ewige Gut und Ziel im Auge behält, wird die große Probe bestehen.[2]) So werden jene Gesetze der sittlichen Weltordnung, welche sich in der Weltgeschichte nicht einmal, sondern immer wieder vollziehen, auch im Einzelleben und in dessen Sterbestunde sich bewahrheiten, in Einem idealen endgeschichtlichen Schema gemalt. Wiederum wird die Wiederkunft des Herrn dem Durchbruch einer himmlischen Lichterscheinung, („Zeichen des Menschensohnes") verglichen, vor dessen machtvoller Klarheit Sonne, Mond und Sterne verbleichen, die tragenden Kräfte des Himmels aus den Fugen gehen, die Völker in angstvoller Spannung und erwachtem Schuldgefühl erbeben[3]): so sich ankündigend, wird der triumphirend Wiederkehrende seine Engel mit hellen Posaunen aussenden bis zu den Enden der Erde, eine mit ihm triumphirende Gemeinde um ihn zu sammeln. Der Sieg des Gottesreiches in der Geschichtswelt wie in der Naturwelt erscheint hier in Eine große sinnbildliche Anschauung zusammengefaßt: wenn die natürlichen Weltlichter der Erkenntniß vor der durchbrechenden Klarheit der Offenbarung Gottes in Christo verbleichen, die menschlich unvollkommene Weltverfassung vor ihm zergeht, die Wahrheit seines Evangeliums die Gewissen der Völker durchschauert, und die Posaunenstimme der Predigt alle Empfänglichen zu Einer gläubigen Gemeinde schaart, dann vollzieht sich das innergeschichtliche Weltgericht, und wenn die

[1]) Matth. 24, 12. 21; Luc. 18, 1—8.
[2]) Luc. 17, 26—37.
[3]) Matth. 24, 29 ff.

alte unvollkommene Naturordnung sich auflöst, um einem neuen Himmel und einer neuen Erde Raum zu machen, wenn die hellen Posaunen des Menschensohnes die Schläfer auf weiter Erde wecken, um sie zur triumphirenden Gemeinde in der neuen verklärten Welt zusammenzurufen, dann vollzieht sich das übergeschichtliche Weltgericht. Der Prophet aber, dem die Natur das Sinnbild des Geisteslebens, die Menschheit der Spiegel des Weltalls ist, schaut beides in Einem großen Gemälde zusammen. Und das Bild, das er schaut, ist endlich ein zeitloses Bild. Wir denken uns den „jüngsten Tag" als unendlich fernen Endpunkt der irdischen Weltgeschichte, und erstaunen uns, daß er in Jesu Weissagungsreden so nah erscheint, um von den ersten Jüngern noch erlebt werden zu können: wir vergessen, daß diese Welt der Vollendung, die unsre Phantasie ans ferne Ende der Weltgeschichte verlegt, in Jesu Auferstehung bereits begonnen hat und sich fortwährend als die Welt der ewigen Erndte über dem irdischen Acker des Säens, Wachsens und Reifens wölbt: daß in der Wechselwirkung jener höheren und dieser niederen Welt das Gericht und die Beseligung sich fortwährend vollzieht. Indem nun der messianische Prophet bald den Abschluß dieser Herstellung des ewigen Gottesreiches, bald den mit seiner Auferstehung beginnenden Anfang derselben ins Auge faßt, kann er die Verwirklichung seines Endzieles bald als etwas in dunkler Ferne liegendes, bald als etwas in nächster Nähe zu Erlebendes empfinden, um schließlich, der zeitlosen Natur prophetischer Anschauung entsprechend, jede Zeitbestimmung abzulehnen, — „Zeit und Stunde aber weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern einzig der Vater." [1])

Ein einziger Punkt in seiner Weissagung macht hierin eine Ausnahme. Unter den mancherlei Krisen der Weltgeschichte, die er vorahnte und die zu seiner Verherrlichung gereichen sollten, hat Jesus Eine, die nächstliegende, zum Gegenstand einer Specialweissagung gemacht, und hier lag es in der Natur der Sache, in dem Sinne der Weissagung selbst, die Erfüllung binnen eines Menschenalters anzuberaumen. Wir reden von seiner Vorverkündigung der Zerstörung Jerusalems.[2]) Dieselbe ist sammt ihrer Zeitbestimmung offenbar in

[1]) Marc. 13, 32.

[2]) Marc. 13, 2 u. 14—18; Matth. 23, 35—38; 24, 2 u. 15—20; Luc. 19, 41—44; 21, 20—24.

Jesu geschichtlicher Stellung und persönlichem Schicksal ganz besonders begründet. Er war in der letzten Entscheidungsstunde israelitischer Geschichte im Namen Gottes aufgetreten, sein Volk zu retten: — wenn dasselbe ihn verschmähte und verwarf, so war dessen Schicksal besiegelt, und eben die Generation, welche in der letzten und schwersten Verschuldung Israels das Sündenmaß ihrer Väter zum Ueberfließen vollgemacht, mußte von den Zornesfluten göttlicher Vergeltung überströmt werden. Das war auch ein Kommen des Menschensohnes in des Himmels Wolken, ein als Richter über Israel Kommen.[1]) Dazu hatte diese besondere Weissagung mit ihrer besonderen Zeitbemessung eine hohe praktische Bedeutung für die Jünger Jesu: sie mußten angesichts der sich in Bälde erfüllenden Rathschlüsse Gottes lernen, ihre Sache von der ihres Volkes rechtzeitig zu lösen, sich nicht in befangenem Patriotismus in dessen Untergang zu verwickeln, vielmehr vor- wie nachher als den Acker, den sie zu bestellen hätten, die Welt zu erkennen. Nun aber haben die Jünger allerdings sich aus eben dieser Wahrheits-Enthüllung zunächst einen Schleier des Irrthums gewoben. Von Kind auf gewohnt, das Kommen des Gottesreiches und des Weltgerichts zusammenzudenken, und daher überhaupt nur mühsam in eine zeitliche Trennung beider sich ergebend, insonderheit gewohnt in Jerusalem den Angelpunkt der Weltgeschichte zu erblicken, haben sie nicht umhin gekonnt, das Gottesgericht über dasselbe für das anhebende Weltgericht zu nehmen und so jene voreilige Auffassung der eschatologischen Weissagung ihres Meisters zu erzeugen, welche mehr oder weniger im ganzen Neuen Testament vorliegt.[2]) Umsonst hatte Jesus, während er ihnen seine österlich-pfingstliche Wiederkehr „binnen drei Tagen", d. h. binnen Kurzem verhieß und das mit dem Untergang Jerusalems correlate machtvolle Kommen seines Reiches in der Völkerwelt in ihre Lebzeiten setzte,[3]) in Bezug auf das „Ende" nicht nur jedes Wissen um Zeit und Stunde abgelehnt, sondern vor einer voreiligen Erwartung desselben eindringlich gewarnt.[4]) Dieser blos negative Vorbehalt

[1]) Vgl. Matth. 10, 23.

[2]) Vgl. z. B. außer Matth. 24: Jac. 5, 7. 8. 9; 1. Petr. 4, 7; Röm. 13, 11. 12; 1. Kor. 7, 29—31 u. s. w. Der ganzen Apokalypse wird das Wort im Munde verdreht, wenn man das sie von Anfang bis zu Ende durchtönende ἐν τάχει in ein „binnen Jahrtausenden" übersetzt.

[3]) Matth. 16, 28; Marc. 9, 1.

[4]) Matth. 24, 4—14; Luc. 17, 22 f.

war nicht stark genug, die Sehnsucht und Hoffnung der ersten Gläubigen zu zügeln, und einen anderen, bestimmteren vermochte auch er nicht zu geben, da er selbst die weiteren Entwickelungen nur in einem ganz unmeßbaren Zeitverhältniß jenseits der Zerstörung Jerusalems auf dunkler Bildfläche erblickte. Erst nach dem Eintritt der nationalen Katastrophe dämmerte eine Ahnung auf, daß man den Herrn wohl nicht ganz richtig verstanden haben möge, aber auch jetzt noch klammerte man sich an das Wort an, daß etliche seiner Jünger den Tod nicht sehen würden, bis daß er wiederkäme in seiner Herrlichkeit, daß wenigstens der letzte Apostel, der Lieblingsjünger, nicht sterben werde,[1]) — während dieser selbst die Gemeinde erinnerte, daß der Herr, seiner noch ausstehenden Zukunft unbeschadet, von Anfang an wiedergekommen sei und das ewige Leben schon jetzt in alle Herzen ausgieße, die sich ihm gläubig erschlössen.

Uebrigens hat die Weissagung Jesu, die wie alle ächte Weissagung nicht die Neugierde befriedigen, sondern die Tapferkeit, Geduld und Treue der Seinigen stählen wollte, dies ihr Absehen erreicht, trotz ihrer durch die Natur aller Prophetie ihr auferlegten Schranken, ja man kann sagen mittelst derselben. Denn indem den Jüngern die unmittelbare Nähe ihres Herrn immer vor der Seele stand, waren sie in der That „wie die Knechte, die auf ihren Herrn warten, ob er in der zweiten, in der dritten Nachtwache komme", — „ihre Lenden umgürtet und ihre Lichter brennend."[2]) Die stete Erwartung der letzten Dinge war die für sie psychologisch nothwendige Form, in der sie lernten, das Ewige bereits in der Zeit immer gegenwärtig und zur treibenden Kraft zu haben. Wir aber, die wir heute die Weissagung Jesu klarer und richtiger verstehen können als sie, wir ziehen die gleiche Mahnung allzeitiger Wachsamkeit und Bereitschaft, die ihnen aus dem Gedanken des nahen Weltendes entsprang, aus dem Gedanken an unser allzeit nahes Lebensende, mit dem für uns die gegenwärtige Welt vergeht und die künftige anhebt, und haben gleichwohl an der weltgeschichtlichen Siegesgewißheit Jesu den Sporn unermüdlicher und unentmuthigter Arbeit für den Fortgang des Reiches Gottes auf Erden.

[1]) Joh. 21, 23.
[2]) Luc. 12, 35 f.; Matth. 25, 14 f.

8. Die Leidensgeschichte.

Die Leidensgeschichte Jesu, zu welcher seine Todes- und Wiederkunftsverkündigung unmittelbar überleitet, verfließt im Allgemeinen in einem wohlerkennbaren und anerkannten Gang. Gleichwohl umfaßt auch sie eine Reihe von Punkten, welche einer vorgängigen kritischen Erörterung bedürfen, um einer ruhigen Darstellung und Betrachtung nicht den Weg zu verschränken. Wir kommen auf diese Punkte am besten, indem wir eine Vergleichung der beiden hier sich näher und vielfältiger berührenden Berichterstattungen, der synoptischen und der johanneischen, zu Grunde legen, und wir machen so zugleich auf einen Fundamentalpunkt unsrer ganzen kritischen Behandlung des Lebens Jesu, auf den angenommenen Ursprung und Werth der johanneischen Darstellung desselben, noch eine letzte entscheidende Probe. Hiebei wird es sich empfehlen, zunächst den chronologischen Differenzpunkt zwischen beiden Darstellungen zu erörtern, welcher für die Würdigung beider überhaupt von durchgreifender Bedeutung ist, dann aber die Untersuchung der einzelnen concreten Geschichtsfragen folgen zu lassen.

Es ist das Zeitverhältniß des Abschiedsmahles Jesu und seines darauf folgenden Todestages zum jüdischen Passahfest, worum es sich zwischen Johannes und den Synoptikern handelt. Nach letzteren war das Abschiedsmahl, das Jesus mit seinen Jüngern hielt, das regelmäßige Passahmahl, mit dem ganzen in Jerusalem versammelten Israel von ihm gehalten an dem dazu im Gesetz bestimmten Abend, d. h. dem Abende, an dem der Rüsttag auf Ostern, der 14. Nisan, zu Ende ging und — nach der Weise der Juden, den Tag vom Abend an zu rechnen — der 15. Nisan, der erste hohe Ostertag begann. Die Stellen Marc. 14, 12 „Am ersten Tage der ungesäuerten

Brode, da man das Passah schlachtete, fragten ihn seine Jünger: wo willst du, daß wir dir das Osterlamm bereiten?" (vgl. Matth. 26, 17); Luc. 22, 7 „Es kam aber der Tag der ungesäuerten Brode, an dem das Passah zu schlachten war" u. s. w. und Luc. 22, 15 „Mich hat herzlich verlangt, dies Passah mit euch zu essen, ehe denn ich leide", lassen hierüber nicht den mindesten Zweifel. Hat aber Jesus am abendlichen Schluß des 14. und abendlichen Anbruch des 15. Nisan mit seinen Jüngern noch das solenne Passah gegessen, so ist der folgende Charfreitag, an dem er starb (— denn daß es ein Freitag war, setzen sie alle voraus, indem sie einen Sabbath unmittelbar folgen lassen[1]) —) der 15. Nisan, der erste der sieben Ostertage gewesen. Anders dagegen liegt die Sache nach Johannes. Hier befindet man sich am Abend jenes Abschiedsmahles noch „vor dem Fest" (13, 1): man kann in selbiger Nacht noch aufs Fest Einkäufe machen (13, 29), was in der Osternacht, da das ganze in Jerusalem anwesende Israel beim Festmahl saß, undenkbar wäre, und demgemäß wird auch jenes Abschiedsmahl bei Johannes nicht — wie bei den Synoptikern — als Passahmahl bezeichnet. Noch mehr, — als am folgenden Morgen die jüdischen Machthaber zu Pilatus kommen, um die Hinrichtung Jesu zu betreiben, heißt es von ihnen: „sie gingen nicht ins Prätorium hinein, auf daß sie sich nicht (durch das Betreten eines heidnischen Hauses) verunreinigen, sondern das Passah essen möchten" (18, 28). Sie haben es also noch nicht in der vergangenen Nacht, da Jesus sein Abschiedsmahl gehalten hat und in ihre Hände gefallen ist, gegessen, sondern sie haben das erst am kommenden Abend vor: d. h. wir befinden uns am 14. Nisan und nicht am 15.; der Todestag Jesu ist nicht der erste hohe Ostertag, sondern der Rüsttag auf Ostern, und Jesus hat sein Abschiedsmahl nicht am Abend dieses Rüsttags gehalten, an welchem er vielmehr schon im Grabe liegt, sondern vierundzwanzig Stunden vorher, am 13. Nisan, einen Tag vor der solennen Zeit des Passahmahls. Noch weiter bestätigt werden diese unzweideutigen johanneischen Voraussetzungen durch die Stellen 19, 14 und 31 In jener heißt der Todestag Jesu παρασκευὴ τοῦ πάσχα, d. h. ungezwungen übersetzt „Rüsttag des Passahfestes"; und in dieser heißt der auf diese παρασκευή folgende Sabbath „groß", was sich nur natürlich erklärt, wenn er — und nicht schon der vorhergehende

[1]) Marc, 15, 42; Matth. 28, 1; Luc. 23, 56; Joh. 19, 31.

Freitag — der erste hohe Ostertag war, dem — ebenso wie dem siebenten — vor den übrigen dazwischenliegenden Feiertagen besondere Heiligkeit zukam. Wir übergehen die vielen gezwungenen Versuche diesen mit Händen zu greifenden Widerspruch zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung dennoch zu leugnen, die Synoptiker nach dem Johannes oder den Johannes nach den Synoptikern umzudeuten, oder zwei letzte Mahlzeiten Jesu zu unterscheiden, bei deren jeder er über den Verrath des Judas und die Verleugnung des Petrus dasselbe gesagt hätte u. s. w. Alle diejenigen, welche nicht, um eine vorgefaßte Meinung von der Autorität der Bibel aufrecht zu halten, dieselbe unter Umständen das Gegentheil von dem sagen lassen, was sie sagt, sind darinnen einig, daß der Widerspruch da sei, und daß es gelte, sich für die eine oder die andere Darstellung zu entscheiden. Aber für welche?

Wer das Johannesevangelium für ächt hält, wird von vornherein urtheilen, daß der Augenzeuge die genauere Kunde haben müsse und nicht ohne guten geschichtlichen Grund die Darstellung der älteren Evangelien verbessert haben könne. Wer es für unächt hält, wird alles daran setzen müssen, es auch hier nicht aus historischer Ueberlegenheit, sondern aus ideeller Abzielung von den Synoptikern abweichen zu lassen. So hat F. Ch. Baur, der Begründer der antijohanneischen Hypothese, von dessen Mitteln die Anhänger derselben bis heute wesentlich leben, in dem ausgesprochenen Bewußtsein, daß mit diesem Punkte seine ganze Hypothese stehe und falle, mit großem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit die johanneische Darstellung als eine tendenziöse zu erklären gesucht. Zwischen der römischen und der kleinasiatischen Kirche ist ums Jahr 160 und wiederum 190 ein dunkler Streit geführt worden, der sogenannte Passahstreit. Die Abendländer feierten unter dem Namen „Passah" ein Jahresfest des Todes und der Auferstehung Christi in der Weise, daß sie den entweder mit dem jüdischen 14. Nisan zusammenfallenden oder darauf folgenden Freitag als Gedächtnißtag des Todes Jesu hielten, und bis zum Sonntag, dem Auferstehungstage, fasteten, um dann ein Freudenfest mit Abendmahl zu halten. Die Kleinasiaten dagegen hielten ihr „Passah" am jüdischen vierzehnten Nisan, einerlei, welch ein Wochentag er war, und hörten an ihm mit Fasten auf: ob aber ihr „Passahhalten", das jedenfalls mit Eucharistie verbunden war, Feier des Todes Jesu sein sollte oder Feier des jüdischen Passahmahltages als eines durch die Abendmahlseinsetzung

verchristlichten, das ist dunkel und streitig.[1]) Mit diesem Passahstreit zwischen Kleinasien und Rom hat Baur nun die johanneische Darstellung vom letzten Mahle und Todestage Jesu in Zusammenhang gebracht. Indem er das Johannesevangelium erst um das Jahr 160 entstanden dachte, ließ er es durch jene seine Darstellung Partei nehmen wider die (judenchristliche) kleinasiatische, und für die (heidenchristliche) abendländische Uebung. Der Gedanke, den in jenem Streite die Römer den Kleinasiaten entgegenhielten, daß Jesus als das wahre, neutestamentliche Passahlamm durch seinen Tod das alttestamentliche Passah zugleich erfüllt und aufgehoben habe, sollte auch eine der maßgebenden Ideen des vierten Evangeliums sein. Indem Baur die kleinasiatische Feier des 14. Nisan als Gedächtnißfeier nicht des Todes Jesu, sondern seines letzten Passahmahles faßte, ließ er derselben das vierte Evangelium mit dem Radicalmittel entgegentreten, das ganze Passahhalten Jesu vor seinem Tode, wie die Synoptiker es berichtet, durch Verlegung des Abschiedsmahls auf den 13. Nisan zu leugnen und durch Verlegung des Todes Jesu auf den Passahtag das jüdische Passah selbst als in Christo, dem wahren Passahlamm, erfüllt und aufgehoben zu erklären. Dieses gelehrte und scharfsinnige Gespinnst ist doch nur ein Hirngespinnst. Einmal ist es durchaus nicht bewiesen, daß die Kleinasiaten den 14. Nisan als jüdisch-christlichen Passahmahltag und nicht als Todesgedächtniß Jesu gehalten haben: namhafte Gelehrte behaupten mit guten Gründen das letztere, indem sie ersteres lediglich der kleinen Sekte der „Quattuordecimaner" zuschreiben, die im Jahre 170 in einem von dem Streite mit Rom wohlzuunterscheidenden (inner-kleinasiatischen oder „laodicenischen") Passahstreit von Kleinasiaten selbst bekämpft worden ist. Haben aber die Kleinasiaten am 14. Nisan das Todesgedächtniß Jesu gefeiert, dann befinden sie sich mit dem Johannesevangelium im Einklang und werden zu Zeugen für die in ihm vorliegende Ueberlieferung vom Todestag Jesu; denn die Differenz, welche dann noch zwischen ihnen und den Abendländern übrig bleibt, daß sie ihre Feier an den jüdischen Monatstag knüpfen, diese aber an die vom jüdischen Kalender unabhängigen Wochentage, Freitag und Sonntag, wird vom Evangelium Johannis gar nicht berührt, indem nach diesem Jesus sowohl am 14. Nisan als an einem Freitag gestorben ist. Angenommen aber, Baur hätte Recht, und die Kleinasiaten hätten den

[1]) Vgl. Steitz in Herzogs Reallexikon XI. S. 154 f. der 1. Aufl.

14. Nisan als Tag der durch die Abendmahlseinsetzung Jesu verchristlichten jüdischen Passahmahlzeit begangen, so müßte die Darstellung des Johannesevangeliums, um als Polemik hiegegen aufgefaßt werden zu können, doch eine wesentlich andere sein. Dann müßte man erwarten, daß Johannes eine Darstellung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls gäbe, die dasselbe von der jüdischen Passahmahlzeit unabhängig machte, nicht aber diese Einsetzung, an die doch der kleinasiatische Irrthum sich angeheftet hätte, als etwas, worüber er nach der synoptischen Darstellung nichts Weiteres zu bemerken habe, überginge. Und ebenso müßte man erwarten, daß er die positive Idee, durch welche er jenen Irrthum zu überwinden gedächte, irgendwie ausspräche. Er hat aber diese Idee, daß Jesus in seinem Tode das wahre Passahlamm sei, nirgends ausgesprochen, wie der Apostel Paulus 1. Kor. 5, 7 sie ausgesprochen hat, sondern er hat nur eine Einzelheit der Todesgeschichte Jesu, den Umstand, daß ihm nicht wie den Mitgekreuzigten die Beine zerbrochen worden sind, — wir wissen nicht einmal, ob in der Passahmahlordnung Exod. 12, 46, oder in der nicht vom Passahlamm, sondern vom leidenden Gerechten handelnden Psalmstelle Ps. 34, 21 — vorgebildet gefunden.[1]) Alles, was sonst als Spur jener Idee im vierten Evangelium geltend gemacht wird, ist pure Eintragung. Das Wort des Täufers vom Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, spielt nicht aufs Passahlamm, sondern auf Jesaj. 53, 4 und 7 an, und aus der Zeitnähe des Passahfestes 6, 4 und den Reden vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Herrn 6, 51 f. die Vorstellung Jesu als wahren Passahlammes mit Keim zu wittern, konnte der Evangelist den Christen seiner Zeit nicht zumuthen, wenn er ihnen nicht zugleich die luxurirende Combinationsphantasie des modernen Gelehrten einhauchen konnte. So schwebt selbst diese Idee, aus welcher bei Johannes alles hervorgegangen sein soll, exegetisch vollkommen in der Luft, ganz abgesehen von der Unglaublichkeit, daß ein Anonymus des zweiten Jahrhunderts das thörichte Wagniß unternommen haben sollte, durch eine Verschiebung von Angaben, welche die Christenheit in den Synoptikern schwarz auf weiß hatte, ihr Thatsachen, die ihr lieb und heilig geworden, ausreden zu wollen. Endlich aber, — jene ganze Erklärung setzt voraus, daß das vierte Evangelium erst um die Zeit des Passahstreites entstanden und aus der

[1]) Joh. 19, 36.

damaligen Gährung der Ideen entsprungen sei. Nun aber haben neue literarische Funde außer Zweifel gesetzt, daß es bereits ein Menschenalter zuvor vorhanden gewesen und von Gnostikern gelesen citirt, commentirt worden ist, und ein Johannesgegner wie Keim hat sich genöthigt gesehen, es bis in die Anfänge des Jahrhunderts hinaufzurücken: wie hat es denn seine Darstellung auf Gegensätze einrichten können, welche erst dreißig, vierzig Jahre später die christliche Kirche bewegten?

So steht es mit dem noch von Strauß gläubig nachgesprochenen Baur'schen Versuch, die johanneische Darstellung als eine aus Tendenzdichtung hervorgegangene zu erklären, einem Versuch, der seither durch keinen besseren ersetzt worden ist. Und nun treten gegenüber dieser Verlegenheit, die johanneische Abweichung von den Synoptikern unter Voraussetzung ihrer Unwahrheit zu erklären, eine Reihe von nüchternen archäologischen Gründen auf, welche in überwältigender Weise zu Gunsten der johanneischen und wider die synoptische Darstellung zeugen. 1. Der erste Ostertag, welcher nach jüdischer Rechnung eben mit dem Passahabend begann, war vom Gesetz dem Sabbath gleichgestellt,[1]) nur daß die Bereitung von Speise erlaubt war: es war also an ihm, wie auch für die Auffassung der späteren Zeit zahlreiche talmudische Stellen ausdrücklich bezeugen, Waffentragen und Gericht-halten wie an einem Sabbath verpönt. Es ist undenkbar, daß die jüdischen Synedristen, diese eifrigen Hüter des Gesetzes, die angeblichen Sabbathsverletzungen, die man Jesu vorwarf, ihrerseits sollten vor allem Volk hundertfach überboten haben, indem sie in der heiligen Osternacht ihre gesammte Dienerschaft einen bewaffneten Auszug halten ließen und persönlich zu einer Gerichtsverhandlung über Leben und Tod zusammentraten. — 2. Hinrichtungen vor den Thoren Jerusalems — und nicht blos Jesus wird hingerichtet, sondern zwei bürgerliche Verbrecher mit ihm — sind am ersten Ostertag gewiß nicht vorgenommen worden, indem sie für verunreinigend galten. Dasselbe Motiv, welches hernach die Synedristen treibt, die Gekreuzigten nicht bis in den Sabbath hinein hangen zu lassen, hätte sie auch abgehalten, am Ostertag, welcher Sabbathsrang hatte, dieselben überhaupt ans Kreuz schlagen zu lassen. Wenn Strauß hiegegen sich auf ein fanatisches Wort des Rabbi Akiba, des bekannten Patrons des Barkochba-aufstandes

[1]) Exod. 12, 16.

beruft: „Wer etwas wider die Schriftgelehrten sagt, wird hinaufgeführt nach Jerusalem zu einem der drei Feste, um ihn am Feste zu tödten, damit das Volk sich ein Exempel daran nehme," so ist das einmal das Wort einer exaltirten Revolutionszeit; es träfe weiter doch nur den Fall Jesu, nicht der mitgekreuzigten Schächer, und endlich redet selbst dies Wort wohl von einer Tödtung am Fest, nicht aber von einer Tödtung am ersten oder siebenten Ostertag, die das Gesetz ausdrücklich vor den anderen Feiertagen auszeichnete. Wie man im Zeitalter Jesu von Hinrichtungen aufs Osterfest dachte, selbst von religiös-veranlaßten, zeigt die Geschichte des Herodes Agrippa Ap.-G. 12, 1—4, der den Petrus gefangen setzen läßt, um mit seiner Hinrichtung dem Volke ein erwünschtes Schauspiel zu geben, und dennoch, „weil die Tage der ungesäuerten Brode sind," die Hinrichtung bis nach dem Feste verschiebt.[1]) — 3. In der Passahnacht verbot das ältere Gesetz (Exod. 12, 22) das Haus zu verlassen, und das spätere hatte dies Verbot nur so weit ermäßigt, daß man bis an den Morgen an der Stätte bleiben solle, die der Herr für das Passah erwählen werde (Deut. 16, 5—7). Hienach war es nicht Sitte, in der Osternacht die Stadt zu verlassen, — man begab sich gegen Morgen aus den Häusern in den Tempel, dessen Thore von Mitternacht an geöffnet waren. Hiemit stimmt nicht, daß Jesus nach dem letzten Mahle Haus und Stadt verläßt, und sich wie an einem gemeinen Tage nach seiner Gewohnheit an den Oelberg, nach Gethsemane begibt. Zwar ist es denkbar, daß Jesus sich über die

[1]) Keim hat sich hier, wohl im Gefühl der Schwäche seiner antijohanneischen Stellung, zu argen Verdrehungen hinreißen lassen. Wenn er behauptet (Bd. II S. 470), nach der Apostelgeschichte habe der pharisäisch-strenge Herodes Agrippa in den Tagen des Osterfestes den Apostel Jacobus hingerichtet, und nach den Evangelien sei es herkömmlich gewesen, an demselben Verbrecher hinzurichten und zu begnadigen, so ist das geradezu unwahr. Das Osterfest wird Ap.-G. 12 nicht bei der Hinrichtung des Jacobus erwähnt, sondern erst bei der nachfolgenden Verhaftung des Petrus, um den Aufschub der Hinrichtung desselben zu begründen. Und die Evangelien wissen wohl von einem Herkommen auf Ostern, einen Gefangenen zu begnadigen, — nicht aber einen hinzurichten; über den Anlaß der Mithinrichtung der beiden Schächer sagen sie nichts. Schließlich tröstet sich Keim mit dem Satze: „Das (4.) Evangelium wollte (durch die Verlegung des Todestages Jesu) das jüdische Gesetz beseitigen und den Tod Jesu als die Erfüllung, dadurch zugleich als die Aufhebung des Gesetzes erscheinen lassen." Das Evangelium müßte, wenn es mit diesem Mittel das gewollt, auf sehr scharfsinnige Leser gerechnet haben!

Passahnachtsitte weggesetzt hätte, aber keinenfalls hätte in der Osternacht auf sein Hinausgehen nach Gethsemane gerechnet werden können, wie doch seitens des Judas geschieht.

Man hat diesen erdrückenden Instanzen gegen die synoptische Darstellung entgegengehalten: wenn das alles so wäre, so müßten ja die Synoptiker Anstand genommen haben, so zu erzählen wie sie thun. „Der erste Evangelist, sagen Baur und Strauß zur Beschwichtigung ihres wissenschaftlichen Gewissens, hat besser wissen müssen als wir heute, was nach damaliger jüdischen Sitte gehen und stehen konnte, und wenn er keinen Anstand dabei findet, daß Jesus am ersten Ostertage verurtheilt und hingerichtet worden, so können wir uns füglich dabei beruhigen." Das wäre richtig, wenn Matthäus oder sein Gewährsmann, der Urevangelist, ein Schriftgelehrter gewesen wäre oder wenigstens ein Jerusalemit, von Kind auf in die Theorie oder Praxis der jüdischen Rechtsfeinheiten eingewöhnt; so aber gehört der Urevangelist dem ländlichen Galiläa, der erste Evangelist vermuthlich der in rituellen Dingen sehr sorglosen Diaspora an, und so ist's kein Wunder, daß ihnen der Widerstreit ihrer Darstellung mit den Sonderrechten der Passahnacht und des ersten Ostertages nicht zum Bewußtsein kommt. Um so weniger, als ihnen nicht einmal der Ostertag selbst, auf den ihre Verschiebung des letzten Mahles Jesu alle jene anstößigen Handlungen der Oberen verlegt, zu vollem Bewußtsein gekommen zu sein scheint. Unverkennbar schimmert nämlich bei den Synoptikern selbst noch der johanneische Sachverhalt durch. Wenn am Todestage Jesu Simon von Cyrene vom Felde kommt, wo er vermuthlich gearbeitet hat, wenn Joseph von Arimathia an demselben Tage Leinwand einkauft und die Frauen Specereien bereiten, wenn die Synoptiker den Tag einfach als „Rüsttag" bezeichnen, als „Vorsabbath" wie Marcus hinzufügt,[1]) so lautet das alles nichts weniger als nach dem — Sabbathscharakter genießenden — ersten Osterfeiertag. Vielmehr drängt sich die Vermuthung auf, daß hier eine Verwirrung stattgefunden hat, die den Synoptikern nicht zu klarem Bewußtsein gekommen ist. Aufs Passah, das wußten sie, war Jesus gekreuzigt worden; — auf welchen Tag, darüber hatten und suchten sie keine genaue Notiz. Aber er hatte ja am Abend vor seinem Tode noch mit den Seinen das Passah gegessen und aus Elementen der Passahmahlsitte das heilige Abendmahl hervorgebildet;

[1]) Marc. 15, 42; vgl. Matth. 27, 62; Luc. 23, 54.

also mußte er am Tage nach dem Passahabend, am ersten Festtag gekreuzigt sein. Daß Jesus, in der Voraussicht den folgenden Abend nicht mehr zu erleben, und doch sich sehnend noch mit den Jüngern die letzte irdische Gemeinschaft zu feiern, das Passah um einen Tag vorausnahm, oder — wenn man lieber will — ein Abschiedsmahl mit den Seinen nach Weise eines Passahmahles hielt, — dieser Umstand war von der in chronologischen Dingen so sorglosen mündlichen Ueberlieferung nicht aufbehalten. So setzten die Synoptiker als selbstverständlich voraus, daß Jesus dies Mahl, das, wie wir sehen werden, allerdings die Formen eines Passahmahles hatte, auch am Passahabend, am Schluß des 14. Nisan gehalten haben werde, und damit war die Verschiebung des Folgenden in die Osternacht und auf den Ostertag unvermeidlich gegeben. Kam dann etwa wirklich einem von ihnen das Bedenken, ob dergleichen aufs Osterfest gesetzlich erlaubt gewesen, so beruhigte ihn ohne Zweifel auf seinem Laienstandpunkt der Gedanke vollständig, daß diese Entweihung der Osternacht und des heiligen Tages zu der Gottlosigkeit und dem Frevelmuth der Feinde Jesu vollkommen passe.

So erklärt sich die synoptische Darstellung unter Voraussetzung ihrer Irrigkeit ebenso leicht, als es andrerseits schwierig, ja unmöglich erscheint die johanneische von der Voraussetzung ihrer Unwahrheit aus zu erklären, und die nüchternste Helferin der Kritik, die Archäologie, gibt ihre Stimme wider die Möglichkeit jener, für die Nothwendigkeit der letzteren ab. Das Gewicht, welches dies Ergebniß in die Wagschale der ganzen johanneischen Frage wirft, wird niemand verkennen: — nur der Augenzeuge, der miterlebende Apostel konnte nach einem halben Jahrhundert den eingewurzelten Irrthum der Ueberlieferung in dieser Weise berichtigen. — Auch die Einzel-Untersuchung der Leidensgeschichte, zu der wir nun übergehen, wird uns dies Ergebniß immer von neuem bestätigen. Das Quellenverhältniß in derselben ist — um es in Anschließung an früher Ausgeführtes hier im Voraus zu sagen — dies: Marcus gibt uns fast unverändert den urevangelistischen, also galiläisch-überlieferungsmäßigen oder mündlich-petrinischen Bericht; Matthäus schließt sich demselben mit beredterer Ueberarbeitung an und fügt hin und wieder aus mündlicher Ueberlieferung manches Unsichere zu; Lucas benutzt den Urevangelisten kurz und frei, hat aber daneben offenbar noch weitere, gute Quellen, die ihn zuweilen in seinen Abweichungen von den andern der johanneischen Darstellung sich nähern lassen; Johannes

aber steht überlegen über den Andern, geht seinen selbstständigen auswahlmäßigen Weg, und hat auf demselben fortwährend zu ergänzen oder zurechtzustellen.

Das Datum der Ankunft Jesu zum Feste hat er allein, wenn auch die Synoptiker insofern zustimmen, als sie durch die große Volksmenge, mit welcher Jesus die alte Pilgerstraße von Jericho nach Jerusalem zieht, die Nähe des Festes bezeugen. „Sechs Tage vor Ostern, heißt es Joh. 12, 1, kam Jesus nach Bethanien." Jenachdem man den Rüsttag auf Ostern, an dem er gestorben ist, schon mit zum Feste rechnet oder nicht, und jenachdem man bei jenen sechs Tagen den Ankunftstag miteinrechnet oder nicht, ergibt das den Sonntag oder den Freitag vor Ostern, — nicht den Sonnabend, denn an dem kann Jesus nicht angekommen sein, weil man am Sabbath nicht reiste. Nimmt man den Freitag als Ankunftstag, so hat er, da die Entfernung Bethaniens von Jerusalem mehr als das Doppelte eines Sabbatherwegs beträgt, den Sabbath bei seinen bethanischen Freunden gerastet, und so schließt sich dann am passendsten die Geschichte jenes Mahles an, das Johannes seiner Ankunft in Bethanien unmittelbar folgen läßt, während Marcus und Matthäus es mitten in die Leidenswoche, „zwei Tage vor Ostern", verlegen. Aber nicht nur in dieser chronologischen Zurechtstellung zeigt sich die Ueberlegenheit des johanneischen Berichts. Wenn er uns die bei Marcus und Matthäus mangelnden Namen der handelnden Personen (Maria, Martha, Simon, Judas Ischarioth) zu nennen weiß, wenn er durch die Rückbeziehung des ganzen Gastmahls auf die Erweckung des Lazarus uns den Beweggrund der Ehren, welche man Jesu hier erweist, zu erkennen gibt, und wenn er endlich die synoptische Darstellung darin berichtigt und ergänzt, daß er nicht nur das Haupt, sondern auch die Füße des Herrn von Maria in liebevoller Verschwendung der köstlichen Narde gesalbt werden läßt, so macht das alles zwar auf entschlossene Johannesgegner keinen Eindruck. Gleichwohl wird es einfacher und natürlicher bleiben, daß er das alles aus überlegener Kunde beigebracht, als daß er, ein Autor des zweiten Jahrhunderts, diese Zuthaten theils aus Luc. 10, 38—42 und 7, 36—50 zusammengestoppelt, theils aus der Tiefe eines persönlichen Hasses gegen den vor hundert Jahren verstorbenen Judas Ischarioth geschöpft habe.

Am Tage nach der Salbung erfolgt nach Joh. 12, 12 f. der Einzug in Jerusalem, also falls jene an einem Sabbath stattgefunden

hat, in der That am „Palmsonntag.“ Die Synoptiker lassen den Einzug unmittelbar aus der Pilgerfahrt von Jericho her sich ergeben: Johannes, indem er den Tag in Bethanien dazwischenlegt, kennzeichnet ihn vielmehr als eine feierliche Einholung von Jerusalem her, wo das Lazaruswunder die Bürger und Festgäste erregt hatte. Bei den Synoptikern kommt es so heraus, als habe Jesus durch die vorgängige Beschaffung eines Reitthieres den feierlichen Einzug seinerseits beabsichtigt und hervorgerufen; dazu ist ihnen jene Beschaffung selbst etwas Wunderbares, einen Blick ins Ferne Verrathendes, ganz abgesehen davon, daß Matthäus den paralleliſtischen Ausdruck der zu erfüllenden Sacharjastelle auf zwei Reitthiere deutet, Marcus und Lucas aber mindestens meinen, der Heilige Gottes habe nur auf einem unzugerittenen Füllen, einem Thier, „auf dem nie jemand gesessen“, einreiten dürfen. Von diesen irrigen Phantasieen befreit uns Johannes. Er läßt deutlich erkennen, daß der Einzugsjubel dem Heiland entgegengebracht ward, und er nur eben auf die ungesuchte messianische Huldigung einging; daß es bei der Beschaffung der Eselin ganz natürlich zugegangen, und daß selbst die Erfüllung der Sacharjastelle den Jüngern erst später zum Bewußtsein gekommen ist. Zeigt sich bereits in dem allen der Vorzug des johanneischen Berichts, so kommt hinzu, daß erst Johannes uns die ganze messianische Huldigung des Einzugs verständlich macht. Wenn uns die Synoptiker erzählen, Jesus sei zuletzt in Galiläa nur noch mit den Zwölfen auf einsamen Fluchtwegen gewandelt, er habe sich diesen zwar im Vertrauen als den Messias bekannt, aber ihnen verboten, es weiterzusagen, die Volksmeinung über ihn sei auch in diesen galiläischen Schlußzeiten nicht weiter gegangen, als daß er etwa der wiedergekehrte Elias oder sonst ein Messiasvorläufer sei, so geben sie uns mit einer Scene, in der die galiläischen Festpilger ihn auf einmal als den Messias umjubeln, ein Räthsel auf, das aus ihrer Erzählung allein nicht zu lösen ist. Nach Johannes hat zunächst das Lazaruswunder, welches die Bürger und Festgäste Jerusalems mit höchster Begeisterung erfüllte, den Einzug unmittelbar herbeigeführt; aber auch für die von demselben nicht unmittelbar berührten Galiläer begreift es sich hier erst, daß der ganze kühne Angriff Jesu auf Jerusalem, sein nun sechsmonatlicher und keineswegs erfolgloser Kampf mit den Machthabern um deren eignen Herrschersitz, und die in diesem Kampfe mehr denn je zuvor in den Vordergrund getretene Messiasfrage die Stimmung für ihn gegen

die zurückgezogenen galiläischen Schlußzeiten wesentlich verändert und in erhöhte Temperatur versetzt hat. —

Aus dem, womit nun der synoptische Bericht die letzten Tage in Jerusalem erfüllt, ist vor allem die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes auszuscheiden, aus Gründen, die wir bereits oben angedeutet haben.[1]) Es ist nicht nur sehr unwahrscheinlich, daß Jesus, wie Marcus und Matthäus es darstellen, hungrig von seinen Gastfreunden in Bethanien weggegangen sein sollte; es ist ganz undenkbar, daß er um diese Jahreszeit an einem wohlbelaubten Feigenbaum eßbare Früchte gesucht. Denn die Frühfeigen reifen erst im Juni, die Sommerfeigen im August; die Winterfeigen aber, auf die man sich beruft, — Spätlinge, welche über Winter hängen bleiben und nachreifen, bilden nicht nur eine von einem Feigenbaum nicht ohne Weiteres zu erwartende Ausnahme, sondern finden sich auch nie mit der erst langsam und spät eintretenden Blätterentwickelung zusammen. Um Ostern also, d. h. Ende März oder Anfang April, waren an einem Feigenbaum keine Früchte zu suchen, nach des Marcus naivem Eingeständniß „Denn es war nicht Feigenzeit", und noch weniger waren damals auf ihm Blätter zu finden, nach Jesu eignem Worte Marc. 13, 28: „Wenn nun der Zweig des Feigenbaumes weich wird und Blätter treibt, so merkt ihr, daß der Sommer nahe ist."[2]) —

---

[1]) Vgl. oben S. 321.

[2]) Ist die Geschichte überhaupt wahr, so kann sie nur, wie schon Bleek vermuthete, dem Herbstaufenthalt Jesu in Jerusalem angehören, und reiht sich dann den unwillkürlichen Zeugnissen an, welche die Synoptiker für vorhergegangene Jerusalemfahrten enthalten. Allein wir haben oben bereits die Bedenken ausgesprochen, welche überhaupt der Glaubwürdigkeit dieser Verfluchungsgeschichte entgegenstehen, die zu Jesu Wesen um so weniger paßt, als er sonst das gottentfremdete Jerusalem nie verflucht, vielmehr ihm selbst in seiner Gerichtsweissagung noch eine künftige Bekehrung und Errettung offenhält: vgl. Matth. 23, 39. Wenn Weiß gegen eine Zurückführung der Geschichte auf das Gleichniß Luc. 13, 6—9 bemerkt, ein denkbar gröberer Mißgriff sei schwerlich zu machen, denn die Pointe der Parabel beruhe darauf, daß dem Baume noch ein Frist geschenkt werde, die Pointe unsrer Erzählung dagegen, daß ihn das Gericht sofort ereile, — so dürfte dies Urtheil doch übereilt sein. Einmal ist die Pointe des Gleichnisses nicht die Gnadenfrist, sondern die Drohung: „Wo nicht, so haue danach ihn ab", und sodann versteht sich von selbst, daß wenn im traditionellen Proceß die prophetische Parabel in eine Geschichte übersetzt ward, das hypothetisch angekündigte Gericht auch in ein thatsächlich vollzogenes umgewandelt wurde; man wollte mit jener Uebersetzung eben ausdrücken: „Und da Jerusalem auch die letzte Gnadenfrist ungenützt gelassen hat, so muß das Ver-

Auch von dem, was die Synoptiker von öffentlicher Lehre und Streitverhandlung in die vier Tage zwischen dem Einzug und dem letzten Mahle verlegen, wird — wie schon früher bemerkt — das Mehrere hier nicht am richtigen historischen Orte sein. Schon die Masse ist für den kurzen Zeitraum zu groß; offenbar hat sich, wie sogleich die aus dem ersten Passah Joh. 2 hieher verschobene Tempelreinigung zeigt, manches, was dem Urevangelisten als jerusalemisch zugeflossen war, aber früheren Besuchen in der Hauptstadt angehörte, nothbehelflicher Weise in diesen einzigen ihm deutlich bekannten Aufenthalt verlegt. Oeffentliche Streitverhandlungen mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, wie die über den Zinsgroschen, die Auferstehung, das größte Gebot, den hundertzehnten Psalm, oder ein Anlauf, wie der Abschnitt von der Ehebrecherin ihn berichtet, passen viel mehr in den Herbstaufenthalt Jesu bei und nach dem Laubhüttenfest, die Hauptepoche seines geistigen Kampfes mit den Meistern in Israel, als in diese letzten Tage, in denen das Disputiren zu Ende war und die Sprache der Gewalt begonnen hatte.[1]) Nicht anders ist es mit dem wesentlichen Bestand der großen antipharisäischen Rede Matth. 23, 1 f., welche noch Weiß in die Leidenswoche verlegt. Diese Rede ist eines der Kunstgebilde, wie sie dem ersten Evangelium eigen sind. Zu Grunde liegt ihr der kurze urevangelistische Auszug einer Rede wider Pharisäer und Schriftgelehrte, den Marcus 13, 38—40 und Lucas 20, 45—47 mittheilen, sowie die ausführliche Wiedergabe derselben Rede in der Spruchsammlung, welche Lucas 12, 37 f., weil darin vom Reinhalten der Becher und Schüsseln die Rede war, auf ein pharisäisches Gastmahl verlegen zu sollen geglaubt hat. Aber Matthäus hat diesen Grundbestandtheilen nach seiner Weise noch andere Elemente der Spruchsammlung zugemischt,

hängniß des unfruchtbaren Feigenbaumes an ihm sich erfüllen." Uebrigens ist es keineswegs nöthig, die Verfluchungsgeschichte grade aus jener Parabel abzuleiten. Man könnte sich auch denken — worauf insonderheit die Marcusdarstellung mit ihrem erst nachträglich wahrgenommenen Verdorren des Baumes führen kann — Jesus habe in der That einmal während seines monatelangen Herbstaufenthaltes in Jerusalem an einem Feigenbaum am Wege Stillung seines Hungers gesucht und nicht gefunden, — die Jünger aber hätten, als sie nach einiger Zeit den unfruchtbaren Feigenbaum verdorrt fanden, auf einen wunderbaren Zusammenhang dieses Verdorrtseins mit der damaligen Täuschung ihres Meisters geschlossen.

[1]) Vgl. oben S. 288, Anm. 3.

wie die an die Jünger gerichteten Sprüche V. 8—12 und das von Lucas 13, 34 f. mitgetheilte, also auch in der Quelle mit der Rede 11, 37 f. nicht zusammenhangende Klagewort über Jerusalem V. 37—39. Ohne Zweifel nun gehört dies „Jerusalem, die du tödtest die Propheten" wirklich diesen letzten Tagen an; es lautet ganz nach einem letzten Wort, nach einem abschließenden Richterspruch. Daß dagegen Jesus in denselben Tagen noch in eine ausführliche Kritik des pharisäisch-schriftgelehrten Systems eingetreten sein sollte, kann ich nicht wahrscheinlich finden; dazu war weder die Lage der Dinge noch seine Stimmung angethan. Jene polemischen Ausführungen, an welche in den innigen und bewegten Abschiedsworten ans Volk Joh. 12, 20—36 nichts anklingt, dürften also ebenfalls der Zeit der Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten in Jerusalem (Joh. 7—10) angehören.

Allerdings haben noch Streitgespräche in diesen letzten Tagen stattgefunden, nur nicht mehr Verhandlungen mit Wortfechtern, sondern Begegnungen mit denen, welche bereits beschlossen hatten, Gewalt zu gebrauchen. Daß die jüdische Obrigkeit, durch den Jubel des Einzugs und die Stimmung der Festgemeinde von sofortigen Gewaltschritten zurückgeschreckt, an Jesum zunächst über die angenommene messianische Huldigung die amtliche Frage gestellt habe, „kraft welcher Vollmacht thust du das?" d. h. erklärst du dich wirklich für den Messias, und wie begründest du diesen Anspruch? hat volle Wahrscheinlichkeit.[1]) Ebenso die Gegenfrage Jesu nach ihrem Urtheil über die Vollmacht des Täufers, welche, wenn sie ehrlich beantwortet wurde, den Ausgangspunkt für den Erweis seines messianischen Rechtes gebildet haben würde. Das strafende Gleichniß von den beiden ungleichen Söhnen, dieser Vorhalt an die Bevorzugten in Israel, daß sie sich im Trachten nach dem messianischen Reiche von dem Auswurf des Volkes haben überholen lassen, schließt sich nicht unpassend an. Noch sichrer als dieses aber hat das Gleichniß von den Weingärtnern hier seinen richtigen Ort, diese Predigt über den Text: „Wohlan, erfüllet nun an mir das Maß eurer Väter", in welcher Jesus den Gewalthabern nicht nur ihre Mordgedanken gegen ihn, sondern auch den Beweggrund derselben, den Trieb, eine an-

[1]) Daß eine solche Frage schon einmal auf Anlaß der Tempelreinigung an Jesum gerichtet worden war, Joh. 2, 18, schließt natürlich nicht aus, daß sie bei erneutem noch ernsteren Anlaß mit erhöhter Bedeutung wiederholt ward.

maßliche Gewalt über Gottes Reich in Israel eigensüchtig wider ihn zu behaupten, auf den Kopf zusagt. Auch Weiß zieht das Gleichniß hieher, will es aber nicht auf die Hierarchen, sondern auf das jüdische Volk deuten und den bedeutsamsten Zug, das Tödten des Sohnes und Erben um den Weinberg zu behalten, als spätere „allegorisirende" Zuthat daraus streichen. Dann fällt nicht blos der Zusammenhang des Gleichnisses mit der Todesnähe Jesu hin, sondern es ist ihm überhaupt das Herzblatt ausgebrochen. Nicht durch die jahrhundertelange Verachtung der Gottesboten, in deren Reihe Jesus nur eben der letzte wäre, sondern durch die Verwerfung und Ermordung des Gottessohnes, auf welche die Mißhandlungen der Propheten nur Vorspiele waren, hat Israel das göttliche Verwerfungsgericht auf sich herabgerufen und den Uebergang des in ihm angelegten und vorbereiteten Gottesreiches an ein „anderes Volk", an die nicht mehr national bestimmte Christengemeinde, herbeigeführt. Derselbe Gedanke liegt der von Jesu selbst auslegend und anwendend herangezogenen Bildrede von dem Stein, den die Bauleute verworfen haben und der dennoch zum Eckstein wird, zu Grunde: oder wie anders als auf seine persönliche Verwerfung durch die Machthaber Israels und seine darauf folgende göttliche Erhebung zum Pfeiler eines neuen Gottesgebäudes, einer neuen Gottesgemeinde kann man das deuten?[1])

Daß Jesus auch noch in diesen letzten Tagen öffentlich gelehrt und zum Volke geredet, wird von Johannes und den Synoptikern

[1]) Die Gründe, aus denen Weiß die überlieferte Gestalt und Beziehung des Gleichnisses verwirft, sind dieselben, aus denen er fast alle überlieferten Gleichnisse einer allegorisirenden Ueberarbeitung zeiht, seine vorgefaßte Idee vom Gleichniß und das sich-Sträuben der wirklichen Gleichnisse gegen dieselbe. Diesmal soll es undenkbar sein, daß Usurpatoren einen Erben umbringen in der Hoffnung, dann das Erbe behalten zu können; als ob das der Aufzeichner des Gleichnisses nicht jedenfalls denkbar gefunden hätte. Auch soll das Gleichniß darum nicht auf die Hierarchen gemünzt sein können, weil das Reich doch nicht auf andere Hierarchen übergehen sollte, sondern an die den Juden entgegengesetzten Heiden. Aber letzteres ist eine schiefe Deutung; nicht an die Heiden, sondern an „andere Leute" soll es übergehen, d. h. an die nicht mehr national und hierarchisch organisirte, aus Juden und Heiden zusammengesetzte Christengemeinde. Daß diese als „andere Leute", ja als „ein anderes Volk" (Matth.) nicht den jüdischen Hierarchen entgegengesetzt werden könnten, mit dieser Behauptung verfällt Weiß in dieselbe Pressung eines Gleichnißzuges, die er fortwährend an Anderen bekämpft.

gleicherweise bezeugt. Dieser abschließenden Volkspredigt kann das Gleichniß vom königlichen Hochzeitsmahle angehören, das Matthäus (22, 1—14) hiehergestellt hat. Daß es um seiner Aehnlichkeit mit Luc. 14, 16—24 willen als eine erst in der Ueberlieferung entstandene Um- und Ausbildung jenes einfacheren Gastmahlsgleichnisses angesehen werden müsse, kann ich nicht finden; Jesus selbst kann sehr wohl solch ein Gleichnißmotiv wiederholt benützt und das zweitemal durch veränderte und neue Züge beziehungsreicher ausgestaltet haben. Ebensowenig kann ich die Einwände, welche Keim und Weiß gegen die Ursprünglichkeit seiner vorliegenden Gestalt erheben, für begründet erkennen: das Gleichniß erscheint weder aus zweien zusammengeflossen, noch enthält es undenkbare Züge.[1]) Die Erzählung klingt wie eine Rückschau Jesu auf sein ganzes Verhältniß zu Israel: der messianische Hochzeitstag war vorbereitet und herbeigekommen, die Meister in Israel geladen, — sie haben Gottes Gastmahl verschmäht, ja sie sind zu offener Empörung gegen ihn und seinen Gesalbten fortgeschritten. Darum wird das Gericht sie ereilen, das Reich aber an die Armen und Geringen in Israel und an die noch herzurufenden Heiden übergehen. Nur meine niemand, mit dem bloßen Theilhabenwollen, mit dem Herr-Herr-sagen ohne hochzeitliches Kleid der Gerechtigkeit sei es gethan. Diese ermahnende Schlußwendung zeigt, an wen das Gleichniß gerichtet ist, — nicht an die Hierarchen, wie Weiß meint, sondern an den gläubigen Theil des Volkes, dem die

[1]) Keim will das Gleichniß aus einer Gastmahlsparabel und einer Parabel vom hochzeitlichen Kleid zusammengesetzt sein lassen. Warum zusammengesetzt, da beides sich in den Einen Rahmen des Hochzeitsmahles ganz gut zusammenfügt? Weiß a. a. O. II, S. 463 beanstandet den König statt des einfachen Hausvaters. Als ob ein einfacher Hausvater einen ihm nicht anständigen Gast binden und ins Gefängniß werfen könnte! Weiter findet er den Zug undenkbar, daß einige der Erstgeladenen die königlichen Boten tödten. Aber die Erstgeladenen sind Vornehme und Gewaltige, königliche Vasallen: sind die empöreriſch gesinnt, so können sie sehr wohl die Hochzeit des Königsohnes zum Signal ihrer Empörung machen und dieselbe damit beginnen, daß sie die königlichen Boten tödten. Uebrigens, wer sagt uns, daß Jesus nicht auch Züge, die nur abstract-denkbar sind, in seine Gleichnisse aufgenommen haben könne, wenn sie das ausdrückten was er wollte? — Andere finden die Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems in V. 7 zu deutlich, als daß sie vor dem Ereigniß ausgesprochen sein könnte. Aber das Anzünden einer eroberten Empörerstadt ist ein ganz allgemeiner, typischer Zug und braucht keineswegs auf den Brand anzuspielen, in dem der Tempel untergegangen ist.

unerläßliche Forderung des Himmelreiches und jene letzte Sichtung, welche Berufene und Auserwählte scheidet, noch einmal ans Herz gelegt werden sollte. — Und trefflich stimmt mit diesem Gleichnißgedanken die letzte johanneische Volksrede (12, 30—36) zusammen, mit ihrer Verheißung, kraft seiner Erhöhung alle heranzuziehen, und ebenso mit ihrer Mahnung, im Lichte zu wandeln, dieweil sie es hätten, auf daß nicht die Finsterniß sie überfalle, — wie jenen Menschen ohne hochzeitliches Kleid, ohne Wandel im Licht, die Finsterniß überfiel. Hangen nun diese Reden bei Johannes ihrerseits mit Todesgedanken zusammen, mit der über das Grab hinaustragenden Stimmung, in welche die Nachfrage aufs Fest gekommener Heiden Jesum versetzt, mit einem Nachklang der Verklärungs- und Vorspiel der Gethsemanegeschichte, d. h. mit Gemüthsbewegungen, wie sie naturgemäß diese ganze Schlußzeit im Leben des Herrn durchziehen mußten, — welcher Unbefangene könnte hier Ursache finden, den johanneischen Bericht der geschichtslosen Erdichtung zu zeihen?

Es wird am Mittwoch gewesen sein, als Jesus seine öffentliche Lehrthätigkeit im Tempel in dieser Weise beschloß. Am Abend desselben Tages, da er mit seinen Jüngern allein am Oelberg saß, wird jenes Gespräch über den Untergang des vor ihnen liegenden Tempels geführt worden sein, von dem die Synoptiker uns erzählen. Daß die ganze prophetische Rede, zu der dies Gespräch sich erweitert, damals gethan worden, auch nur so, wie sie bei Marcus und Lucas vorliegt, läßt sich kaum annehmen. Nicht nur Matthäus hat die hier im Urevangelium vorfindliche Weissagungsrede in seiner Weise durch sachverwandte Sprüche und Gleichnisse aus der Spruchsammlung erweitert, sondern die betreffende Rede im Urevangelium selbst scheint bereits eine in der Ueberlieferung entstandene Zusammenfassung der Weissagungsreden Jesu gewesen zu sein. Wenn man beachtet, daß zahlreiche Sprüche jener Rede bei Luc. 17, 22—31 und an anderen synoptischen Stellen ohne jeden Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems vorkommen, so darf man wohl schließen, daß die Verbindung, in welcher sie hier mit dieser Thatsache stehen, keine ursprüngliche ist, und daß die Antwort, welche Jesus den Jüngern auf ihre Frage nach dem Untergange des Tempels gab, sich ursprünglich auch auf diesen nächsten Gegenstand ihrer Frage beschränkt hat.

Den Donnerstag vorm Fest scheint Jesus bis zum Abend in Bethanien verbracht und nur von dort am Morgen zwei seiner

Jünger zur Vorbereitung des Abschiedsmahles in die Stadt geschickt zu haben. Die Art und Weise, wie er diesen beiden das Haus bezeichnet, in welchem — ohne Zweifel nach früherer Abrede mit dem befreundeten Besitzer — ein Saal dafür bereit stehe, hat bei den Synoptikern etwas Befremdliches, auch wenn man sich sagt, daß das Wort Jesu: „Gehet hin zu Einem", (eigentlich „zu dem und dem"), ursprünglich den Namen, den der Evangelist nicht nennen will oder kann, wirklich genannt hat. Um seinen Jüngern ein Haus in Jerusalem zu bezeichnen, bedurfte Jesus keines übernatürlichen Wissens von einem gerade bei ihrer Ankunft an jenem Hause stehenden Wasserträger. Aber der Mann mit dem Wasserkrug kann auch nicht, wie Neuere belieben, ein von Jesus mit dem Hausherrn verabredetes Zeichen sein, denn wie lange hätte dieser Wasserträger wohl mit seinem Krug an jenem Hause stehen müssen, bis es den Jüngern — spät genug — einfiel, den Herrn nach dem ihm gefälligen Orte der Mahlzeit zu fragen? Ohne Zweifel sind die beiden Jünger beim Suchen des Hauses von einem Manne mit einem Wasserkrug zurechtgewiesen worden, und diesen natürlichen Umstand hat dann die wunderliebende Ueberlieferung auf ein übernatürliches Vorwissen Jesu zurückgeführt. — Daß nun der Tag dieser Bestellung noch nicht der Tag des solennen Passahessens war, das werden wir nach dem oben Ausgeführten schon dem Johannes wider die Synoptiker glauben; aber auch bei letzteren sprechen hier zwei bemerkenswerthe Spuren ebenhiefür. Einmal wäre es am Morgen des 14. Nisan in dem von Hunderttausenden überfüllten Jerusalem entschieden zu spät gewesen, nach einem Saal fürs Passahhalten zu fragen. Und dann hätte der Beweggrund, welchen Jesus nach Matthäus seiner Bestellung an den ungenannten Gastfreund hinzufügt: „Meine Zeit (d. h. die Zeit meines Scheidens) ist nahe", schlechterdings keinen Sinn, wenn damit nicht ursprünglich eine durch sein nahes Ende erforderte Verfrühung seines Passahhaltens hätte begründet werden wollen. Daß andrerseits das zu haltende Mahl, trotzdem es am 13. und nicht am 14. Nisan gehalten worden ist, dennoch das Gepräge eines Passahmahls getragen hat, d. h. daß ein Lamm geschlachtet und mit den Bräuchen und Feierlichkeiten, welche für den Passahabend Gesetz und Sitte waren, gegessen worden ist, das kann — wie auch Weiß urtheilt — dennoch keinen Zweifel leiden. Denn nicht nur der synoptische Abendmahlsbericht, sondern auch der des Apostels Paulus weist sowohl in dem feierlichen Brod-

brechen als in dem Darreichen des „Kelches der Danksagung", womit Jesus das heilige Abendmahl eingesetzt hat, bis in letzteren Namen hinein unverkennbare, wesentliche Bestandtheile der Passahmahlzeit auf. Und auch bei Johannes deutet die Verlegung des Abschiedsmahles nach Jerusalem, da es doch als bloßes Abschiedsmahl ebensogut und sichrer in Bethanien hätte gehalten werden können,[1]) und ebenso das Eintauchen und Austheilen des Bissens seitens des Hausvaters auf den Passahcharakter des Mahles hin. Man hat freilich gesagt, ein nicht am Passahabend gehaltenes Mahl sei eben kein Passah, aber das ist erweislich falsch. Wenn nach 2. Chron. 30 unter König Hiskia ein Passah gehalten ward am 14. des auf den Nisan folgenden Monats, weil es am 14. Nisan nicht hatte gehalten werden können, und wenn es überhaupt Solchen, welche am 14. Nisan verhindert gewesen, gestattet war, es einen Monat später zu halten, so kann es bei dem freien Geiste Jesu ganz und gar nicht befremden, daß er um der Noth willen sich ebenfalls an den 14. Nisan nicht bindet, und am Vortage des Passah seinen Jüngern ein Vermächtniß stiftet, welches er ihnen am folgenden Abend nicht mehr geben konnte und das doch nur bei einem Passahmahle zu stiften möglich war, ein heiliges Mahl des neuen Bundes, hervorgebildet aus dem heiligen Mahle des alten.

Allerdings setzt dies Verfahren Jesu eine übernatürliche Klarheit voraus, nicht blos über sein nahes Ende, sondern auch über die bestimmte Zeitnähe desselben. Und damit berühren wir einen Punkt, der nicht nur für die Glaubwürdigkeit dieses einen Umstandes, sondern für eine ganze Reihe von Einzelzügen der Leidensgeschichte, z. B. die bestimmte Bezeichnung des Verräthers, die Vorhersagung vom Falle des Petrus u. s. w. entscheidende Bedeutung hat. Alle diese Dinge konnte Jesus nicht vorhersehen vermöge eines blos natürlich-psychologischen Scharfblicks, — sie setzen ein im höchsten Sinne prophetisches, übernatürliches Vorwissen und Vorschauen dessen, was ihm nahte, voraus, und darum werden alle diese Züge von Strauß, der auf seinem naturalistischen Standpunkt nicht mehr als ein natürliches Vorgefühl und Kommensehen der Dinge zugeben kann, mehr oder weniger in Zweifel gezogen und auf nachmalige Tendenzdichtung zurückgeführt. Aber hier zeigt sich recht, wie unmöglich es ist, von diesem naturalistischen Standpunkt aus das Leben Jesu auch

[1]) Wie Weiß, II. S. 496 treffend bemerkt.

nur äußerlich zu verstehen. Auf Einem Punkte will und kann Strauß doch nicht über die Geschichtlichkeit weg: daß Jesus in der Abendmahlseinsetzung seinen Tod nicht nur geweissagt, sondern unter den Gesichtspunkt eines Opfers für die Seinen, der Stiftung eines neuen Bundes zwischen Gott und Menschen gestellt, will und kann er nicht leugnen.[1]) Nun versuche man einmal, diese Erkenntniß und Erklärung unter das „Vielleicht" zu stellen, unter dem nach Strauß Jesus sein Todesgeschick überhaupt betrachtet haben soll: — „Vielleicht werde ich für die Welt sterben; vielleicht wird durch mein Blutvergießen ein neuer Bund der Sündenvergebung und Herzenserneuerung zum Abschluß kommen, — vielleicht auch nicht!" Nein, eine kommende Thatsache, welche so auf innerer göttlichen Nothwendigkeit beruhte und in derselben erkannt ward, konnte unmöglich zugleich auf das Vielleicht der unberechenbaren Zufälligkeit gestellt sein, — sie mußte in Dem, der ihr zur Stunde noch vollkommen frei gegenüberstand und sie überhaupt mit der höchsten sittlichen Freiheit zu verwirklichen hatte, feststehen kraft einer göttlichen Erleuchtung, deren übernatürlicher Charakter auch durch die nachherige vorübergehende Verdunkelung in Gethsemane nicht aufgehoben, sondern nur als ein dennoch menschlich bedingter, prophetenartiger ins Licht gestellt wird. Und diese göttliche Erleuchtung mußte sich auch auf solche Umstände des göttlichen Verhängnisses erstrecken, welche — wie die Thatsache seines Sterbens auf den Passahtag oder die Verrätherei des Judas und die Untreue des Petrus — behufs eines vollbewußten frei-vollkommenen Thuns und Leidens vorgewußt werden mußten. —

Nun aber die befremdliche Thatsache, daß das vierte Evangelium in seiner Erzählung vom letzten Mahle die Abendmahlseinsetzung übergeht und statt dessen eine bei den Synoptikern fehlende Fußwaschung berichtet. Sie hat der antijohanneischen Kritik zu sehr merkwürdigen Ausführungen Anlaß gegeben. Zunächst, die Uebergehung des heiligen Abendmahls ist nach ihr eine Todtschweigung. Da es nach jenem angeblichen Verhältniß des vierten Evangeliums zum Passahstreite dem Verfasser darauf ankam, den Zusammenhang des heiligen Abendmahls mit dem jüdischen Passahmahle um jeden Preis zu zerreißen, beides aber in der Vorstellung der Christenheit so fest verbunden war, „daß eine letzte, ja jede Mahlzeit Jesu, der jene Einsetzung angehängt worden wäre, immer wieder als Passah-

[1]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 282.

mahlzeit wäre genommen worden," so durfte nach Strauß das Abendmahl überhaupt bei keiner Mahlzeit, — überhaupt nicht rituell — eingesetzt, sondern nur — wie Joh. 6 geschehen, — symbolisch angedeutet werden.[1]) Wir staunen. Wie ein Ritus anders als rituell eingesetzt, wie eine ihrer Natur nach historische Stiftung auf eine ausschließlich mystisch-ideale Entstehung zurückgeführt werden könne, mit einem Wort, was nach dem Sinne des vierten Evangelisten die Leser desselben eigentlich sich denken sollten, bleibt unfaßlich. Welch ein Narr wäre ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts gewesen, der gemeint hätte, eine seit hundert Jahren jedem Christen durch allwöchentliche Feier in Fleisch und Blut übergegangene Thatsache wie die Einsetzung des heiligen Abendmahls Jesu „in der Nacht, da er verrathen ward",[2]) dadurch im Bewußtsein der Christenheit auslöschen zu können, daß er sie ausließ! Und was für Beweggründe für diese Auslassung! „Die Abendmahlseinsetzung — heißt es — war in der Vorstellung der Christenheit mit der Passahmahlzeit so fest verbunden, daß jede Mahlzeit, an die sie angehängt worden wäre, für eine Passahmahlzeit wäre genommen worden." Auch eine Mahlzeit, die ausdrücklich vom 14. Nisan wegverlegt, ausdrücklich als Nicht-Passahmahlzeit bezeichnet worden wäre? Man sollte doch meinen, daß wenn wirklich, wie jene Kritik behauptet, der Evangelist das letzte Mahl durch Verlegung auf den 13. seines Passahcharakters berauben wollte, es dieser Absicht viel dienlicher gewesen wäre, das heilige Abendmahl als Bestandtheil dieser Nicht-Passahmahlzeit zu erzählen, und so seinen Zusammenhang mit dem jüdischen Passah positiv zu lösen. Daß das die Christenheit nicht vertragen haben würde, ist ja nur eine Ausflucht, mit der die Baur'sche Kritik sich selbst ironisirt: dieser Christenheit soll die Abendmahlseinsetzung mit der Passahmahlzeit „so fest verbunden gewesen sein", daß sie eine historische Loslösung nicht vertragen hätte; aber die historische Wegleugnung des Abendmahls sammt dem Passahmahl, die Auflösung beider überlieferten Thatsachen in einen ideell-mystischen Dampf — das vertrug sie! — Zu solchen Ungereimtheiten kommt man schließlich, wenn man schlechterdings nicht sehen will was vor Augen liegt: daß das vierte Evangelium in seiner Uebergehung des Abendmahls

[1]) Vgl. Strauß L. J. a. a. O. S. 541. Der sonst so klare Denker spricht diese Ungereimtheiten übrigens nur seinem Meister F. Chr. Baur nach.

[2]) 1. Kor. 11, 23.

nur seiner ständigen Uebung folgt, solches was die Synoptiker bereits erzählt, nicht ohne besonderen Grund (der Ergänzung oder Berichtigung oder lehrhaften Erläuterung) noch einmal zu erzählen. Das heilige Abendmahl war der Christenheit in der That bekannt genug; seinen ideellen Gehalt hatte der Evangelist bereits Kap. 6, 51 f. vorweggenommen, und der Einsetzungsgeschichte desselben hatte er nichts hinzuzufügen. Daß es nun in seiner Erzählung vom letzten Abend nicht einmal gelingen will, den Ort festzustellen, wo die Einsetzung bei ihm einzuschalten wäre, das liegt einerseits an dem Erzguß seiner Darstellung, der nirgends für Uebergangenes Fugen läßt, andererseits an dem Umstand, daß die Einsetzung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an Einem Punkte stattgefunden hat, sondern an zweien. Das feierliche Brodbrechen des jüdischen Hausvaters, an welches Jesus ohne Zweifel sein erstes Einsetzungswort angeschlossen hat, fand beim Beginne des eigentlichen Passahlamm-essens statt; der „Kelch der Danksagung" aber, d. h. der Kelch, bei welchem das Gratias gesprochen ward und welchen Jesus zum Symbol des neuen Bundes in seinem Blute erhob, kam erst nach beendetem Osterlammessen, „nach der Mahlzeit", wie Paulus 1. Kor. 11, 25 ausdrücklich bemerkt.[1])

Was nun weiter die Fußwaschung Joh. 13 betrifft, so ist es schwer, den kritischen Einfall, sie sei erdichtet zum Ersatz für den

---

[1]) Weiß a. a. O. S. 516 bestreitet diese zeitliche Getrenntheit der beiden Einsetzungsacte. „Unmöglich, sagt er, kann von dem Brode, dem Jesus diese Bedeutung beigelegt, ruhig weiter gegessen worden sein, unmöglich die beiden Theile der Handlung, die erst in ihrer Zusammengehörigkeit dieselbe ganz deuten, durch einen Theil des Mahles getrennt gewesen sein." Ich verstehe das nicht. Weil Jesus beim Beginn der Mahlzeit eines der ungesäuerten Brode zum Sinnbild seines zu brechenden Leibes gemacht, sollten die Jünger nicht haben weiterhin das Osterlamm essen und ungesäuertes Brod dazu haben essen können? Und das wiederholte, zu Anfang und zu Ende des Passahmahles eintretende Zurückkommen Jesu auf seinen Tod und dessen Gedächtniß soll weniger denkbar sein, als ein unmittelbar aufeinanderfolgendes Ausdrücken desselben Gedankens in zweierlei Form? Schließlich entscheiden hier nicht unsere anerzogenen kirchlichen Gefühle, die wir nicht in jenen Einsetzungsabend mit seinem noch halb alttestamentlichen Character zurücktragen dürfen, sondern das Zeugniß der Schrift. Paulus sagt nicht: „nach der Mahlzeit nahm Jesus zuerst Brod, dann den Kelch", sondern er setzt das μετὰ τὸ δειπνῆσαι nur zu dem Kelche, unterscheidet also dessen Einsetzungsmoment ausdrücklich von dem des Brodes, das beim Mahle gebrochen worden sein muß.

Ausfall an Feierlichkeit, den das Gemälde des letzten Abends durch die Weglassung des Abendmahls erlitten, ernsthaft zu behandeln. Wievieles übergangene Feierliche, die Taufe Jesu, die Apostelwahl, die Verklärung u. s. w. hätte Johannes dann zu ersetzen gehabt: wem aber hätte er zumuthen dürfen, seine erdichteten Ersatzmittel für voll zu nehmen? Und waren denn die Abschiedsreden mit ihrer Weissagung des Parakleten und das hohepriesterliche Gebet nicht eigenthümlich Feierliches, das er vor den Synoptikern voraus hatte, genug? Auch hier ist die Lösung wieder so einfach: Johannes berichtet, weil die Synoptiker übergangen haben was ihm des Gedächtnisses werth schien. Uebrigens legt von diesen Einer wenigstens, Lucas, von der Fußwaschung ein mittelbares Zeugniß ab. Er erzählt von einem Rangstreite der Jünger beim letzten Mahl, — vielleicht entstanden beim Vertheilen der Plätze, da jeder dem Meister der Nächste sein wollte, — und von einem hierdurch veranlaßten Worte Jesu: „Denn wer ist größer, — der zu Tisch Liegende oder der Bedienende? Doch wohl der zu Tisch Liegende! Ich aber bin in eurer Mitte wie der Bedienende." Hier erhalten wir nicht nur den praktischen Anlaß, welcher Jesum zu jener so auffallenden und beschämenden Handlung trieb, sondern auch einen Ausspruch, der kaum anders denn als Anspielung auf diese Handlung zu verstehen ist. Denn da Jesus doch sonst gewiß nie seine Jünger bei Tische bedient hat, gewinnt jenes Wort, wie uns scheint, erst Licht durch eine vorhergegangene Scene, in der die Jünger in der That die ἀνακείμενοι waren, Jesus aber „ὡς ὁ διακονῶν." [1])

[1]) Weiß zerstört diese wechselseitige Ergänzung des Lucas und des Johannes, indem er die ganze Notiz des ersteren von einem Rangstreit beim letzten Mahle verwirft und aus irriger Hieherziehung der Worte Jesu Marc. 10, 42 f. Matth. 20, 27 f. erklärt. Aber daß man bei Johannes einen Anlaß der Fußwaschung vermißt, und daß der Gesichtspunkt des Evangelisten, hier die εἰς τέλος gehende Liebe des Herrn zu den Seinen zu veranschaulichen, wohl seine Darstellung erklärt, aber jenen Mangel nicht ersetzt, liegt auf der Hand. Und was Lucas angeht, so mag er immerhin die Worte, welche Marcus und Matthäus bei der Bitte der Zebedaiden anfügen, aus der Spruchsammlung irrig hieher gezogen haben, — einen Rangstreit beim letzten Mahle erfunden haben kann er nicht, um diese Worte unterzubringen. Diese Notiz ist viel zu befremdlicher Natur, um nicht auf thatsächlichen Grund zurückgeführt werden zu müssen. Man sehe nur, wie schlecht es Strauß gelingt, sie ohne einen solchen zu erklären. Den Lucas hat — meint Strauß — die Frage, wer der Verräther sei, „freilich höchst seltsamer Weise", an die Frage erinnert Wer der Größte sei, und

Daß Jesus bei seinem letzten Mahle sowohl seinen Verrath durch Judas als seine Verleugnung durch Petrus vorhergesagt, darinnen stimmen beiderlei Berichte überein. Die Ueberlegenheit der johanneischen Darstellung in betreff des ersteren Punktes wird auch von Strauß einigermaßen anerkannt, und in der That, gegen diese feine, psychologisch angemessene, das Gepräge persönlicher Erinnerung tragende Schilderung kommt die Darstellung des Matthäus, der die Jünger und sogar den Judas das Bin ich's? laut aussprechen und Jesum dann dem Verräther sein Vorhaben auf den Kopf zusagen läßt, nicht auf; Marcus und Lucas aber sind offenbar nur unklarere Zeugen desselben Sachverhalts, den Johannes untadlig entrollt. Strauß hält freilich die ganze Vorhersagung Jesu für erdichtet, und findet die Geschicklichkeit des vierten Evangelisten vor allem darin, seinen Patron Johannes als den zu verherrlichen, vor dem der Herr kein Geheimniß hat, und ihm den Apostelfürsten Petrus als den, der bei ihm fragen muß, gehörig unterzuordnen, — Dinge, die mit seiner Gesammtanschauung vom Johannesevangelium stehen und fallen. — Was die Vorhersagung an Petrus angeht, so haben Marcus und Matthäus sie — nach dem Urevangelisten — auf den Hinausgang nach Gethsemane verlegt. Das hat schon Lucas, offenbar auf Grund der eigenthümlichen Quellen, die ihm hier fließen, berichtigt, und so fügt auch Johannes das Weissagungswort in lebenvoller Weise vielmehr in die Tischgespräche ein. — Die weiteren von Johannes angefügten und durch drei Kapitel hindurch ausgebreiteten Abschiedsreden Jesu können wir allerdings nicht als urkundliche Erinnerungen an jenen letzten Abend betrachten; daß in ihnen Jesustexte und johanneische Auslegung unzertrennlich verwoben und vieles, was wohl den letzten Zeiten, aber nicht gerade diesen letzten Stunden angehören wird, zusammengefaßt ist, liegt in der Natur einer solchen Wiedergabe nach einem halben Jahrhundert und entspricht der Art des ganzen Evangeliums. Aber so groß der Abstand zwischen synoptischem und johanneischem Bericht hier erscheint, — die Grundgedanken der johanneischen Abschiedsreden sind doch auch im synoptischen Bericht bezeugt. Der Gedanke der Trennung und der Wieder-

das hat ihn veranlaßt, hier einen Rangstreit zu erdenken, aus dem dann Johannes seinerseits wiederum die Fußwaschung heraus-erdacht hat. Wem das wahrscheinlich scheint, und wahrscheinlicher, als daß beide Geschehenes erzählen, mit dessen historisch-kritischem Geschmack wird nicht zu streiten sein.

vereinigung liegt selbst bei Marcus und Matthäus in zwiefacher Gestalt vor, einmal in der Verheißung eines Wiedersammelns der Jünger nach seiner Auferstehung, dann in der Rede von einem Wiederfeiern der Tischgemeinschaft in seines Vaters Reich, einer Rede, in welcher die mit Ostern und Pfingsten beginnende Wiedervereinigung von der einstigen in dem vollendeten Gottesreiche ebensowenig unterschieden ist, wie in den johanneischen Trostesworten. Daß Jesus mit den Jüngern zugleich von ihrem künftigen Beruf und dessen Leidenserfahrungen geredet hat, bezeugt das dunkle Bruchstück Luc. 22, 35—38, und wenn wir die ausführlicheren Redemittheilungen, welche die Spruchsammlung über dasselbe Thema bot (Luc. 12, 1 f.; Matth. 10, 16 f.), auch nicht mit Weiß geradezu auf diesen Abschiedsabend zurückzuführen wagen, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß Jesus auch an diesem auf alle Gesichtspunkte, die er überhaupt in den letzten vom Abschiedsgedanken beherrschten Zeiten seinen Jüngern ans Herz legte, zurückgekommen ist. Auch auf die Verheißung des heiligen Geistes. Mit ihr hatte einst die Täuferpredigt begonnen, die Propheten waren in ihr vorangegangen, und es ist ganz undenkbar, daß Jesus über dies große Thema, das hernach auch die apostolische Zeit erfüllt, sich beschränkt haben sollte auf die zwei oder drei synoptischen Worte, in denen er vom heiligen Geiste spricht. Vielmehr muß jene erhöhte und verklärte Gemeinschaft mit den Seinen, wie er sie kraft seines Todes erhoffte und in Worten wie Matth. 18, 20 („Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich (dann) mitten unter ihnen") und Matth. 28, 20 („Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende") ihnen zusagte, jedenfalls ein wesentliches Thema seiner letzten Herzensergüsse gegen die Seinen gewesen sein. — Auch darin endlich stimmen beiderlei Darstellungen überein, daß die Abschiedsreden zum Theil noch im Saale, zum Theil auf dem Hinausweg nach Gethsemane gehalten sind, denn das „Stehet auf, lasset uns gehen" Joh. 14, 31, mit dem die Kritik so wunderlichen Unfug treibt, ist gewiß nichts anderes als die wirkliche Losung zum Aufbruch gewesen.[1])

[1]) Die Worte „Stehet auf, laßt uns von hinnen gehen", sollen nämlich der hieherverwendete Schluß der Gethsemanegeschichte sein: „Stehet auf, siehe er ist da, der mich verräth" (Strauß a. a. O. S. 555, dem seltsamerweise hierin auch Weiß halb zustimmt, vgl. a. a. O. S. 559). Denn — der vierte Evangelist war so wortarm und so unselbständig, daß er selbst die Aufforderung vom

Wenn nun Johannes diese Abschiedsreden austönen läßt in das hohepriesterliche Gebet, in welchem Jesus, für seine Person schon wie hinausgehoben über den Kampf der Erde in die himmlische Herrlichkeit, seine zurückbleibenden Jünger dem Vater ans Herz legt, so bildet dieses Gebet zu dem bei den Synoptikern folgenden Seelenkampf von Gethsemane allerdings einen Contrast, wie er nicht schärfer gedacht werden kann, und man begreift, daß derselbe zur Anfechtung der einen oder anderen Ueberlieferung ausgebeutet worden ist. Am stärksten geschieht das von Strauß, der hierüber äußert: „Jeder Versuch, zwischen die Abschiedsreden Jesu und das Anrücken des Verräthers mit seiner Schaar Joh. 18 den synoptischen Seelenkampf einzuschieben, ist ein Attentat nicht blos auf die sittliche Hoheit, sondern auch auf den männlichen Ernst des Charakters Jesu. Wenn ihn hernach der bloße Gedanke an sein bevorstehendes Leiden noch einmal in einen so heftigen inneren Kampf zurückwerfen konnte, so war es Großsprecherei oder mindestens Mangel an Selbsterkenntniß, wenn er vorher (Joh. 16, 33) versichert hatte, die Welt und ihre Drangsale überwunden zu haben." Hiemit will Strauß indeß nicht etwa wie einst Schleiermacher und Usteri die johanneische Erzählung auf Kosten der synoptischen in Schutz nehmen; im Gegentheil, er verwirft beide, und die johanneische noch unbedingter als die synoptische, — diese ist ihm die „naivere Dichtung", jene, die solche Kämpfe nicht mehr anerkennt, die „reflectirtere."[1]) Hiegegen ist zunächst die Geschichtlichkeit des Gethsemanekampfes zu behaupten. Allerdings scheint derselbe früh zum Gegenstand einer gewissen poetischen Ausmalung geworden zu sein. Schon Matthäus mit seiner dem urevangelistischen Bericht offenbar erst aufgetragenen feierlichen Dreifachheit ist auf dem Wege dazu; jedenfalls aber ist die abweichende Quelle, welcher Lucas folgt, mit ihrem (in dunkler Nacht von Schlaftrunkenen unmöglich wahrnehmbaren) blutigen Schweiß

Tisch aufzustehen von den Synoptikern borgen mußte, — derselbe Evangelist, der nach derselben Kritik den größten Theil seines Evangeliums frei erfunden hat! Auf gleicher Linie steht die Behauptung von Strauß (S. 553), daß der Spruch Joh. 13, 20, der in seiner Abgerissenheit das Gepräge ächt historischer Erinnerung trägt, eine Probe ungeschickter Entlehnung aus den Synoptikern sei. Diese Kritik macht ihren vierten Evangelisten bald zum geschicktesten, bald zum ungeschicktesten Schriftsteller, je nach Bedarf. Aber heißt das einen Autor verstehen und erklären?

[1]) Strauß a. a. O. S. 548 f.

und ihrem — vielleicht der Versuchungsgeschichte nachgebildeten — Engel, der den müden Sieger stärkt, eine poetisch ausgestaltete gewesen. Dagegen der einfache Bericht, wie ihn Marcus gibt, kann unmöglich auf Erdichtung beruhen. Ganz abgesehen von der frühen Bezeugung der Thatsache in Hebr. 5, 7, ist es undenkbar, daß die älteste Gemeinde ihrem verklärten Herrn einen solchen Zug anscheinender Schwäche angedichtet haben sollte, und überhaupt kann ein Vorgang, in welchem wir so in das ächt menschliche und dennoch heilige Seelenleben Jesu hineinsehen, unmöglich erfunden sein. Was aber die behauptete Unvereinbarkeit mit der überirdischen Höhe des hohenpriesterlichen Gebetes angeht, so übersehen die Johannesgegner, daß sie ganz denselben Wechsel von Flut und Ebbe in den Synoptikern selbst haben, denn die Gemüthsverfassung, in der Jesus das Gedächtniß seines Todes stiftet und sich selber als das für die sündige Welt nothwendige Opfer fühlt und bekennt, ist um kein Haarbreit weniger erhaben und verklärt, als die des hohenpriesterlichen Gebets. Die perfectische Form des Siegesbewußtseins, in welchem er der Welt und ihren Schrecken gegenübersteht, das „Ich *habe* die Welt überwunden", „Ich *bin* nicht mehr in der Welt" wird ja auf johanneische Rechnung kommen, aber mit dem Opferentschluß, mit der Willensergebung in den Tod war doch der Sieg principiell erkämpft, und wenn hernach an der Schwelle der Durchführung der Kampf noch einmal sich erneut, so geschieht das in *der* Weise, daß die *Erkenntniß* der Nothwendigkeit des Aeußersten noch einmal fraglich wird; aber nicht fraglich wird auch jetzt der *Willensact*; der allein auf Gottes Willen gerichtet ist. Wie und warum das sturmgepeitschte Meer der Gefühle in Gethsemane noch einmal so hoch aufwallen kann, um eine seit Monaten errungene und allem Thun und Reden dieser letzten Tage klar zu Grunde liegende Erkenntniß vorübergehend wieder in Frage zu stellen, das wird ja unsere spätere, darstellende Behandlung des Lebens Jesu deutlich zu machen haben. Hier nur so viel: die stoische Weisheit Straußens, welche hier die sittliche Hoheit und den männlichen Charakter Jesu gefährdet findet, hat wenig Ahnung von dem Geheimniß des Dichters, der das „himmelhoch jauchzend" und „zu Tode betrübt" in der Menschenseele dicht beisammen weiß, und noch weniger von dem polarischen Gegensatz des Gefühls, dessen das Herz Jesu fähig ist, je nachdem es sich in überirdischem Flug in die ewigen Liebesgedanken des Vaters erhebt, oder heilig-schaudernd in den Abgrund der Welt-

sünde, die sich an ihm vollenden soll, in die sittlichen Schrecken eines solchen Ausgangs solch eines Berufslebens sich versenkt. — Was endlich das hohenpriesterliche Gebet für sich genommen angeht, so ist die Behauptung, daß hier ein von inneren Kämpfen nichts wissender Logoschristus rede, einfach nicht wahr. Menschlicher, von der Logosidee unberührter, redet der johanneische Jesus nirgends wie hier, wo er alles, was er hat, als freies Liebesgeschenk des Vaters bekennt und recht wie ein Sterbender die Seinen, die er seither gehütet, nun umsomehr in die Hut Gottes befiehlt, — der Logos wüßte sie doch wohl nach wie vor zu bewahren. Und wie man es sich auch erklären möge, daß Johannes den Seelenkampf in Gethsemane übergangen hat (— nach unsrer Ansicht aus demselben Grunde, aus dem er die Abendmahlseinsetzung nicht zum viertenmal erzählt —): daß er dieselben Kämpfe in die Seele Jesu hineingedacht hat wie die Synoptiker, das zeigt die Stelle Kap. 12, 27—28, die aus denselben Tagen eine ganz ähnliche Anfechtung bezeugt.[1])

Daß in den folgenden Erzählungen von der Verhaftung Jesu und der Verleugnung des Petrus die Evangelisten nicht blos im Bezeugen oder Uebergehen von Nebenumständen einander ablösen, sondern auch in ihren Angaben hie und da einander widerstreiten, wird keinen Kenner von Geschichtsquellen befremden. Auch hier

---

[1]) Strauß hat zwar diese Stelle in seinem Sinne zu deuten versucht. „Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde. Aber dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen!" — das soll heißen: „Soll ich etwa, wie jener synoptische Jesus, sagen: „Vater rette mich aus dieser Stunde? Nein, u. s. w." Das Ungeheuerliche dieser Deutung ist offenbar, und wird von Strauß nur dadurch verschleiert, daß er die vorhergehenden Worte „Nun ist meine Seele verwirrt" wegläßt. Das „Was soll ich sagen?" ist der Ausdruck einer eingestandenen Seelenverwirrung, in der es zuerst in seiner Seele lautet: „Vater, rette mich aus dieser Stunde", dann aber die Selbstbesinnung eintritt: „Aber dazu — nämlich sie zu erleiden, zu sterben — bin ich ja in diese Stunde gekommen." Was Strauß weiter darüber vorträgt, daß in jener ganzen Scene die synoptische Gethsemanegeschichte mit der synoptischen Verklärungsgeschichte combinirt sei, beruht auf derselben willkürlich-verkünstelnden Mißhandlung des Johannesevangeliums, ohne welche die Unächtmachung desselben nun einmal nicht durchzuführen ist. Wer das Evangelium für ächt hält, wird sich sagen, daß innere Erlebnisse wie die Verklärungs- und die Gethsemanegeschichte naturgemäß nicht isolirt gewesen sind, sondern ihre Nachklänge oder Vorspiele des öfteren gehabt haben werden.

ist Johannes am natürlichsten als Ergänzer und Berichtiger zu verstehen. Strauß trägt die Tendenz in ihn hinein, das Majestätische Jesu zu steigern, und beruft sich darauf, daß Jesus hier nicht vom Judas bezeichnet werde, sondern sich selbst bezeichne, und zwar mit einem jehovahartigen „Ich bin's", das seine Feinde zu Boden stürzen mache. Hiegegen ist zu bemerken, daß Johannes das Vorhergehen des Judaskusses nicht ausschließt, daß er die freie Selbstergebung Jesu motivirt, und zwar nicht mit dem Willen seine Majestät zu zeigen, sondern mit dem sehr einleuchtenden Wunsche, seinen Jüngern freien Abzug zu erwirken; daß aber das anfängliche Zurückweichen jüdischer Häscher vor dem frei ihnen entgegentretenden wundermächtigen Propheten, ja das in Angst und Verwirrung Uebereinander-stürzen derselben alle psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Was die Verleugnung des Petrus angeht, so mag es sein, daß die Bemühung der Evangelisten, dem Prophetenworte des Herrn buchstäblich entsprechend gerade drei Acte herauszubringen, ihre Abweichungen verschuldet. Jedenfalls hat Johannes die Erzählung dieser Verleugnung aus demselben Grunde wiederholt, wie die der Andeutung des Verräthers, — nämlich um sie aus seiner genaueren Erinnerung zurechtzustellen. Da ist nun zweierlei zur Würdigung seines Zeugnisses bemerkenswerth: einmal, daß er uns den bei den Synoptikern ungenannten Jünger, der mit dem Schwerte dreinschlug, als den Petrus bezeichnet, und dann, daß er uns erklärt, wie Petrus in den Hof des Hohenpriesters gelangen konnte, nämlich durch seine — des mit dem Hohenpriester verwandten Johannes — Vermittelung. Durch die erstere Angabe wird die Gefahr, in der sich Petrus befand, erst vollständig klar, — er hatte mehr als jeder andere Jünger zu fürchten, und so erscheint seine Verleugnung bei Johannes menschlich genommen am verzeihlichsten, wie sie denn auch ohne die steigernden Zuthaten der Synoptiker erzählt wird. Noch merkwürdiger ist die andere Angabe: sie erklärt uns nicht nur, wie Petrus in den Hof gelangt, sondern auch erst, wie ihn die Thürhüterin auf sein Verhältniß zu Jesu anreden kann. Bei den Synoptikern bleibt es doch geradezu unbegreiflich, wie eine jerusalemische Magd dazu kommen soll, einen Galiläer, der vor wenigen Tagen unter Zehntausenden aufs Osterfest gekommen ist, mitten in der Nacht als Jesusjünger herauskennen zu wollen: aber war Johannes ein Verwandter des Hauses, der Thürhüterin als Anhänger Jesu bekannt, und hatte dem Petrus als seinem Freunde bei derselben Thürhüterin Einlaß verschafft,

dann begreift sich alles. Man muß es der Kritik überlassen, auch diese unverfänglichsten Kennzeichen genauester historischen Kunde in Erfindungen eines Tendenzdichters zu verwandeln. Sie sagt uns, daß auch hier Petrus, d. h. das petrinische Christenthum heruntergesetzt, und der Lieblingsjünger, d. h. das speculative Christenthum herausgestrichen werden soll. Ob es wohl jenes in den Augen des zweiten Jahrhunderts herabsetzte, daß Petrus einst für seinen Meister, Einer gegen Hunderte, das Schwert gezogen? Oder ob es die johanneische Mystik der nachapostolischen Christenheit sonderlich empfahl, daß ihr Schutzpatron als Verwandter des Hohenpriesters gekennzeichnet ward, des Todfeindes Christi?[1]) Endlich, ob auch das mit der Logosidee zusammenhangende Tendenzdichtung ist, daß uns Johannes allein den Namen des Knechtes zu nennen weiß, dem Petrus das Ohr abgehauen, den Namen Malchus?

Es folgt die Geschichte des jüdischen Gerichtsverfahrens gegen Jesum, in die sich die Verleugnung des Petrus verwebt. Nach Marcus wird Jesus sofort „zum Hohenpriester" geführt, von diesem in Gegenwart des „ganzen Synedriums" verhört, und das Todesurtheil sofort über ihn gefällt; hierauf beginnen „etliche" ihn zu verhöhnen und zu verspeien, während Petrus draußen im Hofe sich vorm Morgengrauen dreimaliger Verleugnung schuldig macht. Matthäus folgt dem gleichen urevangelistischen Bericht, bezeichnet dabei den Hohenpriester als Kajaphas und versteht unter den „etlichen" die Mitglieder des Synedriums selbst. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Darstellnng kann keinem Unbefangenen entgehen. Daß das jüdische Synedrium so sehr aller formalen Würde vergessen haben sollte, um an dem Verurtheilten Gassenbubenstreiche zu verüben oder dieselben auch nur in seiner feierlichen Gerichtssitzung zu dulden, ist ganz unglaublich. Aber unwahrscheinlich ist schon diese ganze Synedrialsitzung mitten in der Nacht; Satzung und Sitte forderte das Halten der Gerichtsversammlungen am Tag,

[1]) Daß Weiß Bd. I S. 352 die Verwandtschaft des Zebedäussohnes mit dem Hohenpriester in eine Bekanntschaft mit den Bedienten desselben verwandelt, die vermöge eines schwunghaften Fischhandels von Kapharnahum nach Jerusalem entstanden sei, erscheint mir als ein höchst unglücklicher Einfall. Welch einen Schatten würfe dann das prahlerische „γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ" auf den Charakter des Johannes!

am Morgen, und in einem eigenen Gerichtssaal, nicht in des Hohenpriesters Hause, und hätte man sich diesmal auch über diese gute Ordnung hinweggesetzt, wie war es möglich, in dieser großen Stadt siebzig Männer noch mitten in der Nacht zusammenzurufen? Marcus und Matthäus legen hier selber gegen sich Zeugniß ab, indem sie nachher von einem am Morgen gehaltenen Synedrium berichten,[1]) für welches Marcus nun freilich gar keinen Inhalt, und Matthäus nur die unsichere Wendung hat, man habe berathen, „wie man ihn zu Tode bringen solle." Wer wird es glaublich finden, daß das Synedrium sich mitten in der Nacht versammelt, das ganze Verhör und die Verurtheilung vorgenommen, dann aber trotz der Sturmeseile, welche die Angst vor dem Volk und die Nähe des Festes gebot, sich auf den Morgen vertagt habe, um dann über die Ausführung des gefällten Todesurtheils in erneute Berathung zu treten? Hier schafft schon der gerade in der Leidensgeschichte über anderweitige Quellen verfügende Lucas Rath: er läßt Jesum „zum Hohenpriester" geführt und dort die Nacht hindurch bewacht werden; hiebei, in des Hohenpriesters Palast, und nicht in feierlicher Gerichtssitzung, wird er seitens der Häscher und Diener, denen er überlassen ist, zum Gegenstande jener bübischen Verhöhnungen gemacht, während Petrus ihn draußen am Kohlenfeuer verleugnet, und dann erst, „als es Tag ward", kommt das Synedrium zusammen und nimmt jenes Verhör und die Verurtheilung vor, welche Marcus und Matthäus bereits in eine vorhergegangene Nachtsitzung verlegt haben. Eine unbefangene Kritik, die nicht wie die Keim'sche a priori entschlossen ist, dem Lucas immer gegen den Matthäus Unrecht zu geben, wird hier die Zurechtstellung einer von den beiden Vorgängern begangenen Verwirrung erkennen.[2]) Aber erst Johannes bringt volle Klarheit in die Sachlage. Er

[1]) Marc. 15, 1; Matth. 27, 1.

[2]) Befremdlicherweise ist auch Weiß, welcher den eigenthümlichen Mittheilungen des Lucas in der Leidensgeschichte ein durchgängiges, nach meiner Ansicht ganz unbegründetes Mißtrauen entgegenbringt, hier in den Geleisen der sonst von ihm so lebhaft verurtheilten Keim'schen Kritik, nur daß dieselbe durch künstliche Wegdeutung des Doppelsynedriums bei Marcus und Matthäus noch überboten wird. Weiß zieht es vor, die rohen Späße, die an Jesu verübt werden, den Mitgliedern des obersten geistlichen Gerichtshofs zuzuschreiben, statt in denselben nach Lucas die bei Marcus und Matthäus nur an den unrechten Ort verschobenen nächtlichen Bubenstreiche der Wächter im Palaste des Hannas

sagt uns, daß Jesus nach seiner Verhaftung zuerst zu dem Alt-hohenpriester Hannas, dem Schwiegervater des Kajaphas, geführt ward, daß dieser ein Vorverhör mit ihm anstellte, welches in Mißhandlungen auslief, und daß dann erst, während im Hofe des Hannas die Verleugnung des Petrus stattfand, Jesus gebunden zu dem amtführenden Hohenpriester Kajaphas geschickt ward, — wie sich von selbst verstand, um von diesem zum Gegenstand einer regelmäßigen Gerichtsverhandlung gemacht zu werden. Nun wird es klar, daß der bei Marcus und Lucas ungenannte Hohepriester, zu dem Jesus von Gethsemane aus geführt ward, Hannas gewesen ist, den Lucas nach 3, 2 seines Evangeliums auch gemeint haben wird, Marcus und Matthäus aber für Kajaphas genommen haben; ein Irrthum, der dann im Zusammenhang mit einer dunklen Notiz von jenem Vorverhör die Verdoppelung der Synedrialsitzung, die Vorwegnahme des Inhalts der Morgensitzung und die Verlegung der Verhöhnungen in das Synedrium nach sich zog, wobei Matthäus den Marcus an Mißverständniß noch überboten hat.[1])

zu erkennen, die auch Johannes 18, 22 bestätigt. Warum? Weil „sich nicht beweisen läßt", daß Lucas mit dem Hohenpriester den Hannas gemeint habe, und weil er die Verleugnungs- und Verhöhnungsgeschichte nur darum vor die Gerichtssitzung gestellt hat, um damit, „Pausen auszufüllen"! (Weiß a. a. O. Anm. auf S. 550 und 558.)

[1]) Keim, bei welchem Matthäus immer Recht, Johannes immer Unrecht behält, sieht das Sachverhältniß auch hier umgekehrt an. Aber er muß, um den Matthäusbericht aufrecht zu halten, in denselben Dinge eintragen, von denen Matthäus entweder nichts oder das gerade Gegentheil sagt. Das Nachtsynedrium soll nur eine kleine auserlesene Zahl von Richtern umfaßt haben, deren Beschluß dann am Morgen dem Plenum vorgelegt worden sei. Aber Matthäus gebraucht gerade von der Nachtversammlung den Ausdruck: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον (V. 59). Der Hohepriester soll in derselben sowohl die formelle Abstimmung, als das formelle Urtheil, als endlich den Beschluß, die Sache an die Römer zu verweisen, „klüglich unterlassen haben". Aber was ist denn das „Was dünket euch? Sie antworteten: er ist des Todes schuldig", anderes, als die formelle Abstimmung und das formelle Urtheil? (vgl. Marc. V. 64); — die Verweisung an die Römer aber verstand sich von selbst, da ohne deren Genehmigung kein Todesurtheil in Kraft treten konnte. Gegen den johanneischen Bericht wird dann hauptsächlich aufgeboten, was derselbe übergeht, — als wenn auch hier das Schweigen desselben nicht die synoptische Erzählung voraussetzte und bestätigte. — Noch wunderlichere Dinge sind bei Strauß zu finden, der die Aufgabe zu lösen sucht, die johanneische Darstellung auch hier

Dieselbe Ueberlegenheit des johanneischen Berichts tritt uns bei den Verhandlungen vor Pilatus entgegen. Hier hat Johannes nicht nur den ausführlichsten, sondern auch den allein verständlichen Bericht. So verdanken wir ihm von vornherein den ächt charakteristischen Zug, daß die Synedristen den Versuch machen, die Bestätigung ihres Todesurtheils zu erlangen ohne Revision des Processes (V. 29. 30). Als ihnen dies fehlschlägt und Pilatus nun ein Verhör mit Jesu anstellt, aus dem wir die hervorgenöthigte Anklage errathen, da ist es doch geradezu undenkbar, wie die Synoptiker es darstellen, daß Jesus diese Anklage bejaht und dann ein hartnäckiges Schweigen eingehalten, der Statthalter aber daraufhin ihn für unschuldig erklärt haben sollte.[1]) Es ist nur Johannes, der uns einen denkbaren Verlauf der Sache zeichnet: Jesus fragt zunächst, in welchem Sinne Pilatus von einem „König der Juden" rede, ob auf eignen Verdacht hin, oder nur in Wiederholung der Anklage des Synedriums, und als ihm das letztere bestätigt wird, führt er in der einfachsten und schlagendsten Weise den Beweis der nicht-politischen Natur seines Königthums, während er die weitere Frage: So bist du dennoch ein König? derart bejaht, daß auch einem Heiden daraus die positive Idee eines geistlichen Reiches ahnend aufgehen konnte. Diese selbst von einem Gegner des Johannesevangeliums wie Scholten bewunderte

aus Tendenzdichtung zu erklären. Nach ihm hat sich Johannes die zwei Hohenpriester in Luc. 3, 2 gut gemerkt und hier die Gelegenheit benutzt, auch dem Hannas etwas zu thun zu geben und Jesum von zwei jüdischen Hohenpriestern verurtheilen zu lassen; — obwohl nach Joh. V. 13 und 24 es nur Einen gab, und der sogenannte andere ihn nicht verurtheilt, aber auch die Verurtheilung durch Kajaphas bei Johannes nicht zur Darstellung kommt. Daß letzteres nicht geschieht, kommt nach Strauß unter anderem daher, daß das Wort: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in des Himmels Wolken" von Johannes bereits Kap. 1, 51 verbraucht war. Zwar heißt es dort nur: „Von nun an werdet ihr sehen den Himmel aufgethan und die Engel Gottes auf- und niederfahren auf des Menschen Sohn", was für den Logoschristus eine fast zu bescheidene Variante ist, aber — es steht doch hier wie dort „Von nun an werdet ihr sehen", und auf dessen Wiederholung wollte das vierte Evangelium es ja nicht ankommen lassen!

[1]) Nur Keim hat den Muth gehabt, das Unmögliche, weil Matthäus es hat, für das Richtige und Wohlbegreifliche zu erklären. Aber auch ihm ist über seine Darlegung, daß der Statthalter gerade aus dem Schweigen des Angeklagten, nachdem derselbe die Anklage bestätigt, seine Unschuld herausgemerkt habe, ein verrätherisches „Seltsam" entschlüpft.

Motivirung des Pilatusentscheides „Ich finde keine Schuld an diesem Menschen" macht man nicht dadurch ungeschichtlich, daß man fragt, wie denn Johannes von den Vorgängen im Innern des Prätoriums habe Kenntniß erhalten können. Das römische Gerichtsverfahren war öffentlich, und wer sich nicht wie die Hierarchen durch jüdischen Ritualismus von dem Eintritt in die Statthalterei abhalten ließ, konnte ohne Zweifel auch den dortigen Verhandlungen beiwohnen; überhaupt aber, wie vieles macht nicht in solchen furchtbaren Stunden eine Johannesliebe möglich, sei's mit anzusehen oder doch zu erfahren![1]) Auch die weitere johanneische Darstellung der Rettungsversuche des Pilatus — die eingehendste von den vieren — ist voll der tiefsten psychologischen Wahrheit. Während die Darstellung des Matthäus sichtbar beherrscht ist von dem symbolischen Gesichtspunkt, dem Volke dreimal sein Heil von Pilatus anbieten und es dreimal in gesteigerter Selbstverurtheilung von ihm verwerfen zu lassen, führt uns Johannes mit dramatischer Lebendigkeit alle die Windungen vor, in welchen der Statthalter bei steigender Antheilnahme an Jesus sein Ziel zu erreichen sucht, und andererseits die jüdischen Oberen, vom Ziele nicht ablassend, in den Mitteln wechselnd und bald die religiöse Anklage mit der politischen, bald die politische mit der religiösen vertauschend, den Widerstand des Römers durch die Angst vor dem Kaiser gerade da zu brechen wissen, wo er sich aus Angst vor dem Gottessohn am ernstlichsten erhoben hat. Selbst Strauß muß die Untadligkeit dieser Darstellung widerwillig einräumen, wenn er sagt: So, wie Pilatus hienach gehandelt haben soll, könnte er nur aus einem tieferen Antheil an der Person Jesu gehandelt haben.[1]) Fügt er hinzu, daß man nicht einsehe, woher dem Römer ein solcher Antheil hätte kommen sollen, so hätte man doch auch ihn fragen dürfen, ob er sich einen geschichtlichen Jesus denken könne ohne die Fähigkeit, seinem römischen Richter einen tieferen Antheil abzugewinnen. —

[1]) Mit der Gegenfrage, wie denn die Synoptiker den Inhalt des Synedrialverhörs hätten erfahren können (Weiß a. a. O. S. 563), ist die Frage nach der johanneischen Kunde von den Verhandlungen im Prätorium allerdings nicht abgethan, denn es ist etwas anderes mit einer Versammlung von siebzig Richtern, bei der auch Zeugen aufgerufen werden, und einem Privatverhör, wie es Joh. 18, 33—38; 19, 8—11 dargestellt wird.

[2]) Strauß a. a. O. S. 575.

Es ist begreiflich, daß die Synoptiker, auf unvollständige und mittelbare Ueberlieferung angewiesen, auch hier hinter dem apostolischen Bericht zurückbleiben. Darum aber ist das, was sie über denselben hinaus haben, noch keineswegs zu verwerfen. Was uns Lucas erzählt von einem weltklugen Versuch des Statthalters, gleich anfangs die ihm unangenehme Sache dem Vierfürsten Herodes zuzuschieben, davon urtheilt selbst Strauß: „An und für sich enthält diese Erzählung nichts, was nicht so geschehen sein könnte.“ Wenn er sie dennoch aus der Absicht, Jesum von zwei Richtern für unschuldig erklären zu lassen, erdichtet denkt, so kommt das daher, wie Hase einmal bündig sagt, daß das historische Zeugniß ihm nichts gilt. Eher machen die eigenthümlichen Mittheilungen des Matthäus den Eindruck der Sage, daß Pilatus von seinem Weibe gewarnt worden sei, sich an Jesu zu verschulden, und daß er bei seinem schließlichen Nachgeben durch ein feierliches Händewaschen sich von dieser Blutschuld losgesagt, worauf das Volk dieselbe auf sich und seine Kinder genommen habe. Indeß ist in großen und allerseits tieferregten Momenten mancherlei möglich, was wie Poesie aussieht und dennoch Geschichte ist, und so getrauen wir uns auch über diese Ueberlieferungen nicht abzusprechen.

Auf unsicheren Füßen steht jedenfalls die Mittheilung des Matthäus von der Reue und dem Selbstmord des Judas. Nicht daß sie nicht psychologisch möglich wäre, — das vollbrachte Verbrechen zeigt dem Missethäter ein ganz anderes Angesicht als das noch zu vollbringende; die Leidenschaft ist erloschen und die Stimme des inneren göttlichen Gerichtes hebt an. Aber Apostel-Gesch. 1, 18—19 liegt eine ganz andere, jedenfalls auch uralte Ueberlieferung über das Ende des Judas vor, nach welcher er den Verrätherlohn nicht den Priestern vor die Füße geworfen, sondern den „Blutacker“ selbst dafür erkauft hat, auch nicht sich erhenkt hat, sondern durch einen Sturz ums Leben gekommen ist, und der Bischof Papias im zweiten Jahrhundert hatte noch eine dritte Mähr, nach welcher Judas noch ein längeres, sieches Leben geführt hätte und, unnatürlich angeschwollen, in einem Hohlweg zerquetscht worden wäre. Diese Sachlage zeigt deutlich, daß die älteste Christenheit eine übereinstimmende und sichere Kunde über das Ende des Verräthers nicht besaß. Das scheint Thatsache, daß Judas ein böses Ende genommen hat und eines Tages als entstellter Leichnam gefunden worden ist; hieran

knüpften sich dann verschiedenartige erklärende Sagen, in denen der „Blutacker" bei Jerusalem, an den sich eine dunkle Erinnerung aus jenen Tagen anschließen mochte, bald so, bald so mit dem Verräther in Verbindung gebracht ward. —

An der Schwelle der Kreuzigung begegnet uns noch einmal eine chronologische Differenz. Nach Marcus 15, 25 wäre Jesus um die dritte Stunde, d. h. um 9 Uhr Vormittags gekreuzigt worden, und um die neunte, wie dann auch Matthäus und Lucas angeben, gestorben. Nach Johannes aber ist es „ungefähr die sechste Stunde", als die Verurtheilung Jesu erfolgt (19, 14). Man ist versucht, diese letztere Angabe nach römischer Stundenzählung zu deuten, die in einem in Ephesus für Heidenchristen geschriebenen Evangelium nichts Befremdliches hätte. Dann ließe sich denken, daß die Vorbereitungen der Hinrichtung sammt der Hinausführung noch zwei bis drei Stunden in Anspruch genommen hätten, und so die „dritte Stunde" des Marcus herbeigekommen wäre. Allein der Abschluß der Gerichtsverhandlungen bereits morgens um sechs Uhr würde voraussetzen, daß die Synedristen den Pilatus schon um vier Uhr, d. h. um Ostern noch in dunkler Nacht, bestürmt hätten, und für ihr eigenes vorangegangene Morgensynedrium bliebe erst recht kein Raum. Die Zeitangabe des Johannes muß daher von der Mittagsstunde verstanden werden. Rechnet man dann auch nur Eine Stunde bis zur Kreuzigung selbst, so wäre Jesus erst um eins ans Kreuz gekommen, und dann erscheint sein Tod, wenn er bereits nach zwei Stunden erfolgt wäre, auffallend rasch. Indeß gilt es, sich zu erinnern, nicht nur daß sich Pilatus in der That seines rasch erfolgten Todes wundert, sondern auch, daß wenn wir die dritte Stunde des Marcus beanstanden, auch die neunte, die Matthäus und Lucas ja nur aus derselben Quelle nehmen wie Marcus, nicht weiter feststeht, der Tod Jesu also immerhin auch eine oder anderthalb Stunden später erfolgt sein kann, was bis zum Sonnenuntergang und Sabbathanbruch zu einem eiligen Begräbniß immer noch Raum läßt. Jedenfalls kann die Zeitangabe des mit der synoptischen Erzählung bekannten vierten Evangelisten, die überdies ohne alle Reflexion lediglich als solche auftritt, nur aus der Absicht einer Berichtigung hergeleitet werden, wird also von allen, welche das Johannesevangelium für ächt halten, der synoptischen vorgezogen werden müssen.

Was nun die Einzelheiten der Kreuzigungsgeschichte angeht, so ist mit einer kritischen Methode wie die Strauß'sche über dieselben

nicht wohl zu streiten. Wenn das Kreuztragen des Simon von Cyrene angefochten wird, weil es als symbolische Darstellung dessen erscheine, was jeder Christ im geistigen Sinne thun soll; wenn aber die johanneische Weglassung des Simon nicht etwa glaubwürdiger sein soll, indem auch sie einer Idee entspreche, der Idee: „Er hat das Kreuz selber getragen"; wenn das Kleiderverlosen zwar als dem römischen Rechte entsprechend anerkannt wird, von den Evangelisten aber doch nicht der Geschichte, sondern dem 22. Psalm entnommen sein soll, weil dieser ihnen hier erfüllt erscheine u. s. w., so heißt das, auf ein kritisches Princip zurückgeführt: es ist alles ungeschichtlich, worin eine Idee, eine alttestamentliche Erfüllung, ein religiöser Sinn gefunden worden ist. Daß das die aprioristische Vernichtung aller religiösen Geschichte und Geschichtschreibung ist, liegt auf der Hand, und die Consequenz wäre, auch die Kreuzigung Jesu selbst zu leugnen, weil ihr eine religiöse Bedeutung und Nothwendigkeit beigelegt wird. Aber auch unparteiischere Kritiker haben sich von dieser Zweifelsucht, welche schließlich für jeden überlieferten bedeutsamen Zug ein aufgenommenes Protokoll erfordern würde, wenn er gelten gelassen werden soll, nicht frei gehalten. Wenn Keim das majestätische Wort Jesu an die Töchter von Jerusalem, das in seiner großartigen Eigenthümlichkeit das volle Aechtheitsgepräge trägt, deßwegen beanstandet, weil Jesus für einen so langen Spruch zu erschöpft gewesen sein müsse, oder wenn Weiß das Wort der Fürbitte für die Henker: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun" mit der Bemerkung begleitet, keiner seiner Anhänger könne ein Ohrenzeuge solch eines Gebetsseufzers gewesen sein, so halte ich beides für eine Verletzung der Bescheidenheit, welche der historischen Kritik geziemt. Kein Gelehrter unsrer Tage kann noch ausrechnen, wie erschöpft Jesus auf jenem Wege war oder wie nahe ein Freundesohr dem Gekreuzigten kommen durfte, und so wenig wir daher für die Geschichtlichkeit solcher Worte einen Beweis führen oder eine unbedingte Bürgschaft übernehmen können, so wenig haben wir ein Recht, wenn nicht durchschlagendere Gründe uns zur Seite stehen, sie anzufechten. — Sieben Worte des Gekreuzigten steuern die vier Berichte zusammen; gegen jedes werden kritische Zweifel erhoben, gegen keines ein solcher, der es uns unwahrscheinlich machen könnte, und wenn man bedenkt, wie stark dieselbe Pietät, die diese letzten Lebensäußerungen auffing und bewahrte, davon abhalten mußte, dem Sterbenden etwas anzudichten, so wird man zu ihrer Glaubwürdig-

keit von vornherein ein gutes Zutrauen fassen. Das erste: „Vater, vergib ihnen", wäre als laut ausgesprochenes allerdings zu beanstanden, wenn es, wie Weiß behauptet, auf die Gegner ginge, die ihn an's Kreuz gebracht: aber es geht offenbar auf die Henkersknechte, die unwissend den Sohn Gottes ans Kreuz heften, und diesen armen römischen Soldaten sollte es unvergeßlich bleiben, daß dieser Gottessohn unter ihren Händen für sie gebetet; — hätte kein Jünger das Wort gehört, so würden wir anzunehmen haben, daß die spätere Christenheit es einem dieser Kriegsknechte verdankte. — Was das zweite Wort, das Wort an den bußfertigen Schächer angeht, so findet Strauß es undenkbar, daß ein eben erst mit Jesu in Berührung gekommener Verbrecher die Lehre von einem leidenden und sterbenden Messias, die Jesus bis dahin seinen Jüngern vergeblich klarzumachen sich bemüht habe, ohne Belehrung begriffen haben sollte, und wenn man die Sache so formulirt, so hat Strauß gewiß Recht. Nur daß mit keiner Sylbe von einer Lehre die Rede ist, sondern von der Thatsache eines unschuldigen, heiligen Sterbens, welches einem Mitsterbenden den Eindruck macht, daß auf ein solches Unterliegen ein Triumphiren folgen müsse, und wer will sagen, daß der sterbende Heiland einem sterbenden Sünder diesen Eindruck nicht habe machen können, zumal einem solchen, der wie die Worte „Wenn du in deinem Königthume kommst" bezeugen, mit Jesu Weissagungen keineswegs unbekannt war? Und wer hätte gar die Antwort Jesu, die weit über die Bitte hinausgreift und ganz neue Anschauungen enthüllt, zu erfinden gewagt oder vermocht? — Das dritte Wort, das Wort an die mater dolorosa und den Lieblingsjünger, ist natürlich für die antijohanneische Kritik im Voraus gerichtet. „Wir brauchen noch nicht zu wissen, worin dies Wort bestand, sagt Strauß[1]), um schon zu vermuthen, daß diese Veranstaltung mit dem fein angelegten Plane zusammenhangen werde, welchen der vierte Evangelist in Betreff des Lieblingsjüngers, den er zum Patron seiner Schrift erkoren hat, verfolgt." Also solch ein Christ war dieser vierte Evangelist, daß ihm auch die letzten Augenblicke Jesu nicht zu heilig waren, um eine dogmatisch-kirchliche Intrigue an sie anzuspinnen! Was aber läßt sich gegen die Geschichtlichkeit dieser letzten Liebe, die der Sterbende den beiden ihm theuersten Menschen erzeigt, anderes ein-

[1]) A. a. O. S. 586.

wenden, als das Schweigen der Synoptiker, von denen jeder den andern gegenüber beweist, wie wenig aus dem Nichterzähltsein ein Nichtgeschehensein zu folgern sei? — Aber auch das von Marcus und Matthäus bezeugte „Eli, Eli, lama asabtani" findet Strauß unglaublich. „Auch wir auf unserm rein-menschlichen Standpunkt, sagt er, würden der geistig-sittlichen Hoheit Jesu zu nahe zu treten fürchten, wenn wir selbst in diesem Augenblick ein solches Gefühl bei ihm voraussetzen wollten; denn es läge darin, daß er an sich und seinem Werk und an seinem eignen bisherigen Verständniß beider jetzt irre geworden wäre." Daß ein Betender kein Verzweifelnder, sondern nur ein Glaubender sein kann, daß der Psalm, den Jesus in tiefster Seelennoth nachfühlt und nachbetet, in Sieg und Triumph ausklingt, und daß gerade dieses Wort nach Straußens eignen Voraussetzungen am allerwenigsten von der späteren Christenheit dem Herrn angedichtet sein kann, hat der scharfsinnige Mann nicht bedacht. — Aber wenigstens das „Mich dürstet", die ächt natürliche, rein-menschliche Bitte des Verschmachtenden um eine Labung wird Gnade finden in den Augen der Kritik, zumal die erfolgte Tränkung auch von Matthäus und Marcus im Zusammenhang mit einem Witzwort der dabei thätigen Soldaten berichtet wird? Mit nichten, denn es steht ja im vierten Evangelium und erinnert sammt dem Mit-Essig-Tränken an alttestamentliche Stellen. — Am ehesten könnte man über die beiden letztberichteten Worte zweifelhaft sein, denn da Johannes das große „Es ist vollbracht!", Lucas das „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist" als eigentliches Sterbenswort berichtet, Marcus und Matthäus aber nur von einem letzten Schrei des Sterbenden wissen, so liegt die Vermuthung nahe, es habe nur Johannes und Lucas sich diesen Schrei jeder in seinem Sinne gedeutet. Indeß tritt für jenes erhabene τετέλεσται die Treue des Busenjüngers ein, für den frommen Sterbeseufzer aber, der dadurch nicht ausgeschlossen wird, beruft sich Lucas auf den wachethuenden römischen Hauptmann, dessen tiefen Eindruck vom Sterben Jesu auch Marcus und Matthäus bezeugen.

Anders liegt es mit den wunderbaren Naturerscheinungen, von denen der Tod Jesu begleitet gewesen sein soll. Zwar daß Johannes von ihnen schweigt, entwerthet das synoptische Zeugniß noch nicht, und wenn aus den Sterbemomenten großer Fürsten gleichsam sympathische Zeichen der Natur so mannichfach glaubwürdig bezeugt sind, warum sollten sie hier, wo der König der Könige sein Haupt neigt,

von vornherein ins Reich der Fabel gehören? Allerdings, daß um Ostern eine astronomische Sonnenfinsterniß nicht stattfinden kann, lehrt uns die Himmelskunde; aber eine jener atmosphärischen Verfinsterungen, wie die Natur des Südens sie kennt, kann wohl über das jüdische Land sich gelagert, und das damit verbundene Unwetter sich gesteigert haben bis zum erdbebenartigen, felsenzerreißenden Sturm. Daß bei den Verwüstungen dieses Sturmes der Vorhang, der im Tempel das Allerheiligste deckte, zerrissen sei, das ist eine Sage, die vielleicht gleich damals das aufgeregte Jerusalem durchlief, — wir werden sie auf sich beruhen lassen müssen. Noch weiter geht Matthäus in einer ihm allein eigenen phantastischen Mähr: nicht blos Felsengräber seien aufgesprungen, sondern auch die Gebeine der darin schlafenden Heiligen lebendig geworden; sie seien nach Jesu Auferstehung hervorgegangen und in Jerusalem vielen erschienen. Das läßt sich weder mit der Natur reimen noch mit der Schrift. Die Seelen der Entschlafenen sind nicht in Grüfte gebannt; der verklärte Leib webt sich nicht aus den vermoderten Gebeinen, und vor allem kommt nach der Schrift dem Gottessohne, „dem Erstling der Entschlafenen", niemand in der Auferstehung zu einem verklärten Leben zuvor, wie diese am Charfreitag erweckten, wenn auch erst auf Ostern erschienenen Heiligen gethan haben sollen. Ob diese Ueberlieferung, deren Ungeschichtlichkeit nur eine zu allem entschlossene Apologetik leugnen kann, aus dem Offen- und Leerfinden von Felsengräbern bei Jerusalem und aus Visionen, die in jenen tieferregten Tagen in der Hauptstadt vorkamen, zu erklären ist, wie manche versucht haben; oder ob eine urchristliche poetische Darstellung, welche die Frommen des Alten Bundes bei Jesu Tode aus ihren Ruhekammern zur himmlischen Vollendung hervorgehen ließ, hier mißverständlich zur Geschichtserzählung geworden ist, bleibe dahingestellt.

Noch hat die Todesprobe, welche nach Johannes ein römischer Kriegsknecht mit der Leiche Jesu vornahm, zu vielerlei Anfechtungen des vierten Evangeliums Anlaß gegeben. Wenn Johannes erzählt, die jüdischen Oberen hätten um des nahenden Festes willen den Pilatus angegangen, die Gekreuzigten mittelst des auch sonst vorkommenden Crurifragium abthun zu lassen, so steht das zunächst in keinem Widerspruch mit der Erzählung des Marcus, daß Pilatus, als ihn Joseph von Arimathia um den Leichnam Jesu gebeten, sich verwundert habe, daß er schon todt sei, und von dem Hauptmann

der Kreuzeswache sich darüber habe berichten lassen. Vielmehr wenn kurz vorher die Oberen eine Bitte gestellt hatten, welche auf Todesbeschleunigung zielte, mußte Pilatus sich wundern, daß Joseph von Arimathia den schon erfolgten Tod Jesu voraussetzte, und wenn die Kreuzeswache so eben durch die mit Keulen bewaffneten Vollstrecker des Crurifragium abgelöst wurde, so konnte Pilatus auch den Bericht des eben zurückkehrenden Centurio erwarten und empfangen. Daß aber das inzwischen etwa erfolgte Beine-zerschmettern die Frage des Pilatus an den Hauptmann überflüssig gemacht hätte, ist eine falsche Voraussetzung; auch das Crurifragium tödtete ja nicht unmittelbar. Nun aber hat Johannes die weitere Erzählung, daß der zur völligen Tödtung Jesu herantretende Kriegsknecht ihn schon verschieden gefunden, daher das grausame Zerstörungswerk unterlassen, aber doch zu voller Sicherheit einen Lanzenstich in die Seite Jesu gethan habe, aus deren Oeffnung Blut und Wasser ausgeflossen sei. Daß das für Strauß schon darum erdichtet ist, weil es den Evangelisten an zwei alttestamentliche Stellen erinnert, „Es soll ihm kein Bein zerbrochen werden" und „Sie werden sehen, in wen sie gestochen", versteht sich nach seiner Methode von selbst; aber diese Methode stellt eben das Verhältniß von Idee und Geschichte geradezu auf den Kopf, — die Thatsache soll nicht auf die Idee geführt, sondern die Idee die (angebliche) Thatsache erzeugt haben, was erst zu beweisen wäre. Hier nun wird die Anatomie und Physiologie zu Hülfe gerufen, um die Unmöglichkeit des Ausfließens von Wasser und Blut aus einer solchen Wunde zu versichern, obwohl Strauß und Baur sehr wohl wissen, daß die Urtheile der Aerzte über die Sache sehr getheilt sind. „War der Tod Jesu noch nicht, oder erst vor ganz kurzem erfolgt, so kam eben Blut, und war es bereits geronnen, so kam garnichts heraus, und auch das Wasser aus dem Herzbeutel, falls dieser von der Lanze getroffen war, müßte sich im ersteren Falle mit dem Blut ununterscheidbar vermischt, im andern ohne Blut gezeigt haben." Wie aber, wenn der Lanzenstich, noch blutungsfähige Fleischtheile durchbohrend, ins Pericardium drang, muß er da nicht eben nach Straußens Beschreibung zuerst dem Blut der Seitenwunde, dann dem Wasser des Pericardiums den Ausgang eröffnet haben? Oder, wenn nach dem Urtheil verständiger Aerzte Jesus muthmaßlich durch das Springen eines Blutgefäßes des Herzens, durch einen Herzbruch verendet ist, kann dem dann ins Pericardium sich ergießenden und in demselben schon gerinnenden Blute

durch den Lanzenstich kein Ausgang eröffnet worden sein, der den alles mit zärtlicher Spannung beobachtenden Lieblingsjünger die Spuren dieser Zersetzung an der Lanze selbst wahrnehmen ließ? Jedenfalls bleibt, wer hier auf Erdichtung besteht, uns die Idee schuldig, welche die Seele dieser Erdichtung bilden soll. Eine solche anzugeben, versucht Strauß auch in den folgenden Worten: „Wäre nur Blut ausgeflossen, so erschiene der Gestochene als bloßer Mensch; es muß noch etwas mitausgeflossen sein, und was kann dies anderes gewesen sein, als das, was der Tod Jesu den Seinen bringen sollte, nämlich der — Geist in leiblich sichtbarem Zeichen." Daß es wahnwitzig wäre, zu erwarten, die Leser des Evangeliums würden Wasser, zumal wenn es mit Blut vermischt aus einer Leiche fließt, für den heiligen Geist nehmen, — den heiligen Geist, der im Evangelium ihnen überdies nicht aus dem Tode, geschweige aus der Leiche, vielmehr aus der Auferstehung und Verklärung Jesu verheißen wird, — davon hat Strauß bei dieser Auslegung doch ein Gefühl gehabt. „Der Tiefsinn dieses vierten Evangelisten, bemerkt er bei diesem Anlaß, erregt unsre Bewunderung, aber in der Art, wie er sich genugthut, spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an." [1]) Nun, auf wessen Rechnung kommt hier der „Aberwitz", auf die des Evangelisten, welcher „bezeugt, was er geschaut hat" (19, 35), oder auf die einer Kritik, welche, damit er nicht geschaut, sondern erdichtet habe, ein Gemisch von Tiefsinn und Unsinn in ihn hineindeutet?

Es ist endlich ein Wort zu sagen über die Matthäuserzählung von den Grabeswächtern, welche den Uebergang zur Auferstehungsgeschichte bildet (Matth. 27, 62—66; 28, 4. 11—15.). Die Synedristen sollen, mit Bezugnahme auf die Auferstehungsweissagung Jesu und in Besorgniß vor einem betreffenden Betrug der Jünger, von Pilatus eine Wache erbeten haben, die dann das Auferstehungswunder erlebt und ihnen verkündigt hätte, aber von ihnen bestochen worden wäre zu verbreiten, daß sie geschlafen und so einen Leichendiebstahl der Jünger ermöglicht habe. Diese Geschichte, eine von den dem ersten Evangelium allein angehörigen, die meist unsicherer Natur sind und ohne Zweifel der mündlichen Sage entstammen, enthält solche Unwahrscheinlichkeiten, daß auch die gemäßigte Kritik sie ziemlich allgemein aufgegeben hat. Schon das ist unglaublich, daß die Hohenpriester von der Auferstehungsweissagung Jesu, die

[1]) Strauß, a. a. O. S. 593—595.

selbst die Jünger nicht verstanden, so klaren Bescheid gehabt haben sollen; noch unglaublicher aber ist sowohl ihr als der Wächter Benehmen nach erfolgter Auferstehung. Es widerspricht aller psychologischen Angemessenheit, daß die Hohenpriester die Nachricht der Soldaten ohne Weiteres für Thatsache genommen, und gleichwohl versucht haben sollen, diese Thatsache durch Bestechung unwirksam zu machen; die Wächter aber, die von den Juden Geld genommen hätten, um sich selbst eine Nachlässigkeit im Dienst anzudichten, welche ihnen nach der Strenge der römischen Disciplin das Leben hätte kosten können, wären wunderliche römische Soldaten.

Ob der ganzen Sage etwas Thatsächliches oder nur ein falsches Gerücht zu Grunde liegt, läßt sich nicht mehr ausmachen; in ihrer vorliegenden Ausbildung entstammt sie offenbar dem urchristlichen Anliegen, sich der boshaften jüdischen Nachrede von einem Leichendiebstahl der Jünger zu erwehren; vgl. Matth. 28, 15.

9. Die Auferstehung.

Die evangelische Ueberlieferung mündet aus in ein wunderbares Gegenstück der Leidensgeschichte, in den Bericht von der Auferweckung des Gekreuzigten aus dem Grabe und von den Erweisungen seines verklärten Lebens im Jüngerkreise. Natürlich, daß in diesem großen Schlußwunder der evangelischen Geschichte die verschiedenen theologischen Standpunkte eine letztentscheidende Probe für sich erkennen, und dieselbe jeder in seiner Art zu bestehen suchen.[1]) Gewiß ist die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit der Auferstehungsbotschaft für die gesammte Auffassung des Lebens Jesu von entscheidendem Gewicht: um so unerschrockener und eindringender will sie geprüft sein.

Die Abweichungen der Auferstehungsberichte von einander sind seit Lessing berühmt geworden, und wenn man auch solche Dinge mitrechnet, welche nur dem alten Inspirationsbegriff fatal waren, sonst aber bei keiner Quellenvergleichung befremden würden, so kann man mit Keim, der sich das Vergnügen einer rhetorischen Vorführung macht,[2]) eine recht stattliche Reihe aufstellen. Es ist wahr, diese Abweichungen sind da, und sind nicht, wie der Hauptpastor Götze gegen Lessing versuchte, in bloßen Schein aufzulösen; sie sind

[1]) Vgl. Strauß, L. J. v. 1864, S. 288. „Hier stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben, oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen."

[2]) Keim, a. a. O. Bd. III. S. 529.

in diesem letzten Kapitel der Geschichte Jesu zahlreicher und stärker als in den meisten früheren. Das ist eine Wahrnehmung, die auf den ersten Blick befremdet und auf alle Fälle erklärt sein will; nur daß sie vielleicht sich durch die eigenthümliche Natur der berichteten Thatsache besser erklärt als durch die Annahme des Nichtgeschehenseins derselben. Zunächst wird zu untersuchen sein, ob die auseinandergehenden Berichte auf ursprüngliche Widersprüche zurückweisen, wie sie der Sage und Dichtung eigen sind, oder ob sich aus ihnen eine einheitliche Grundlage ergibt, in welche die formalen Widersprüche sich einfach auflösen. Wir werden diese Untersuchung zuerst mit der Geschichte des Ostermorgens, dann mit den Berichten über die weiteren Erscheinungen des Auferstandenen anstellen.

Offenbar liegt der dreifachen synoptischen Erzählung vom Ostermorgen ein Quellbericht zu Grunde, der nach gewohnter Weise von jedem eigenthümlich überarbeitet, namentlich von Matthäus und Lucas mit anderweitigen Ueberlieferungen zusammengearbeitet worden ist. Dieser (urevangelistische) Bericht enthielt die Zeitangabe der Sonntagsfrühe, den Gang der beiden Marien nach dem Grabe behufs nachträglicher Einbalsamirung, das Abgewälztfinden des Steins, und die Engelsbotschaft vom Auferstandensein Jesu und seiner Absicht sich in Galiläa den Jüngern zu zeigen. Diese Grundlage mag Marcus stylistisch überarbeitet haben, sachlich hinzugethan hat er nur etwa den Namen der Salome und — wenn nicht vielmehr Matthäus und Lucas hier aus naheliegendem Anstoß geändert haben — die räthselhafte Bemerkung, mit der sein ächter Text abbricht: „Sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich." — Lucas behandelt denselben Bericht freier; er hat von zwei Engeln gehört, weiß auch, daß außer den beiden Marien noch eine Johanna und andere Frauen mit zum Grabe gegangen sind; die Engelsbotschaft gibt er mit etwas anderen Worten und biegt namentlich die Weisung nach Galiläa (die nach Marc. 14, 28; Matth. 26, 32 sicher in der gemeinsamen Quelle gestanden hat), in die Erinnerung an Galiläa als den Ort der ersten Todes- und Auferstehungsweissagungen um, indem er weiterhin von galiläischen Scenen nichts zu melden hat. Nach ihm überbringen die Frauen die Engelsbotschaft den Jüngern, und — wenn V. 12 ächt ist — Petrus geht hin und besieht sich das leere Grab. Denselben Bericht vom Ostermorgen, einschließlich der in V. 12 unsichren Notiz, — erhalten wir dann bei Lucas aus dem Munde der Emmahuswanderer

noch einmal, offenbar auf Grund einer alten und guten Quelle. — In anderer Weise hat Matthäus den Urevangelisten geändert und erweitert, noch stärker als Lucas. Zwar daß er mit dem räthselhaften Ausdruck ὀψὲ δὲ σαββάτων die Auferstehung von der Sonntagsfrühe auf den vorhergehenden Abend verlegen wolle, kann ich nicht glauben.[1]) Aber das Einbalsamirenwollen läßt er — wie schon 27, 60 — weg, vielleicht weil es ihm bei einem verschlossenen Grabe undenkbar erschien. Dann versucht er eine Schilderung des Auferstehungsvorganges, die aber, da die Frauen noch ferne sind und die Grabeswächter der Sage angehören, nur die christliche Phantasie zur Quelle haben kann, und nun erst kommt der urevangelistische Bericht von der Engelsbotschaft an die Frauen. An diese schließt sich, ganz unerwartet, eine erste Erscheinung des Auferstandenen selbst an die heimkehrenden beiden Marien. Sie kann nicht derselben Quelle entstammen wie das Vorhergehende, denn — ganz abgesehen von dem Schweigen des Marcus und Lucas — die Engelsbotschaft ließ nur galiläische Erscheinungen erwarten, und wenn Jesus nun den Frauen gegenüber diese Verweisung der Jünger nach Galiläa wiederholt, so kann darin nur ein nichtursprünglicher Zug, ein Versuch des Evangelisten, beide Elemente seines Berichts miteinander auszugleichen, erkannt werden; war der Auferstandene in Jerusalem und seine Jünger auch, wie sollte er sie von da nach Galiläa bestellen? Ergibt sich von hier aus ein Zweifel an der Richtigkeit jener ganzen Weisung nach Galiläa, so kann doch andrerseits diese erste Erscheinungsgeschichte, so wie sie bei Matthäus steht, mit der Darstellung des Lucas nicht vereinigt werden; denn bei diesem berichten die Emmahuswanderer positiv, daß die Frauen nur von einer Engelserscheinung zu erzählen gehabt und daß bis dahin niemand den Auferstandenen selber geschaut. Dagegen erinnert die Matthäuserzählung aufs stärkste (— selbst in dem Anfassen der Füße und der Bezeichnung der Jünger als seiner „Brüder" —) an Joh. 20, 11—18; nur daß die letztere Darstellung ungleich klarer, lebensvoller und dabei von jedem Widerstreit mit den Aeußerungen der Emmahuswanderer frei ist. Auch nach Joh. 20

[1]) Es wäre wider alle urchristliche Tradition, und müßte sich doch noch sonst irgend eine Spur einer solchen Anschauung finden. Ὀψὲ τῶν Τρωικῶν heißt, nach Passow, „lange nach dem trojanischen Krieg", ὀψὲ τῆς ἑορτῆς nicht „spät am Fest", sondern „nach dem Fest", und so wird es auch hier sein.

ist Maria Magdalena am Ostermorgen zum Grabe gegangen, — und wie es scheint, nicht allein, denn sie sagt V. 2: „wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ Aber wie sie den Stein abgewälzt sieht, läuft die Heftige, Stürmische — ohne Zweifel unter Zurücklassung der Freundinnen — wieder zur Stadt und ruft den Petrus und Johannes herbei. Diese kommen, besehen den Thatbestand und gehen wieder (vgl. Luc. 24, 24); die Magdalena bleibt weinend am Grab. Da erblickt sie in demselben zwei Engel, die sie fragen, trösten, und in diesem Augenblick naht ihr der Herr. Sie meint, es sei der Gärtner, aber da er sie bei ihrem Namen ruft, erkennt sie ihn; sie will ihn anfassen, er aber wehrt dem, und gibt ihr den Auftrag an seine „Brüder“. Ganz ungezwungen fügt sich in diese Darstellung das Erlebniß der anderen Frauen, wie es Marcus und Lucas beschreiben: „ihr Engelsgesichte“ fällt in die Zeit, in der Magdalena nach der Stadt läuft und die Jünger herbeiholt, und ihre Botschaft, sammt dem, was die beiden Apostel gefunden, hat die Emmahusjünger noch vor ihrem Aufbruch erreicht (Luc. 24, 22—24), während die Freudenbotschaft der Magdalena erst nachher in die Stadt gelangt ist. Matthäus aber, der aus mündlicher Ueberlieferung von jener ersten Erscheinung Jesu an die Magdalena gehört, hat um deren zweimaligen Gang nach dem Grabe nicht gewußt, und daher die Erscheinung einfach in die Rückkehr von dem bekannten Frühgang nach dem Grabe gelegt. So aber mußte sie auf die andere Maria mitbezogen werden, und entstand zugleich der leicht zu schlichtende Widerspruch mit Marcus und Lucas. Auch der Marcusanhang, welcher sich doch keineswegs von der johanneischen Darstellung abhängig zeigt, kennt die Erscheinung Jesu an die Maria Magdalena als die erste (Marc. 16, 9) und unterscheidet den Vorgang von deren vorherigen mit anderen Frauen gemeinsamen Erlebnissen. So stellt sich mit den einfachsten Mitteln historischer Kritik eine in allem Wesentlichen widerspruchsfreie Geschichte des Ostermorgens heraus.

Etwas verwickelter liegt die Sache mit den weiteren Berichten von Jesu Erscheinung im Kreise seiner Jünger. Der Urevangelist verläßt uns hier; denn so wenig es einleuchtet, daß derselbe mit einem „Und sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich“ (Marc. 16, 8) geschlossen haben sollte, so reicht doch unser ächter Marcustext nicht weiter, und auch aus den von da an ganz auseinandergehenden Darstellungen des Matthäus und Lucas läßt sich

eine weitere gemeinsame Grundlage in keiner Weise entnehmen. Nach Marc. 14, 28; 16, 7; Matth. 26, 32; 28, 17 hat das Urevangelium vielleicht mit einem galiläischen Wiedersehen geschlossen und Matthäus diesen Bericht in 28, 16—20 benutzt; aber dann hat Lucas diese Darstellung so unbefriedigend gefunden, daß er sie durch anderweitige weit reichere, aber völlig abweichende Mittheilungen ersetzte. Er hat zunächst die liebliche und durch ihre Anschaulichkeit unschätzbare Erzählung von den beiden Emmahnswanderern, und sogleich diese in nächster Nähe Jerusalems sich abspielende Geschichte mußte ihm die ganze Notiz von einem Nach-Galiläa-bescheiden der Jünger verdächtig machen. Daran knüpft er einen ausführlichen Bericht von der abendlichen Erscheinung des Auferstandenen im Jüngerkreise zu Jerusalem, der die verschiedenartigsten Züge in sich aufnimmt und schließlich in einen Gang nach Bethanien und einen dortigen letzten Abschied ausläuft. Matthäus andererseits bringt zunächst seine Erzählung von den Grabeswächtern zu Ende, deren Ungeschichtlichkeit wir bereits oben dargethan haben: dann läßt er das verheißene galiläische Wiedersehen folgen, aber in einer Darstellung, die aller Anschaulichkeit entbehrt. Die Elf gehen auf den „Berg", auf den sie Jesus beschieden (— wohl die Stätte der Bergpredigt —): da sehen sie ihn und fallen vor ihm nieder, etliche aber zweifeln; er tritt auf sie zu und gibt ihnen seine letzten Aufträge und Verheißungen. Diese Darstellung des Matthäus ist, so wie sie lautet, mit der des Lucas schlechterdings unvereinbar. Bei Lucas verläuft der ganze Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern am Osterabend in Jerusalem, bei Matthäus an einem anderen, späteren Tage auf dem galiläischen Berg. Denkt man sich die Scene Luc. 24, 36 f. als geschichtlich, dann ist es undenkbar, daß beim Wiedersehen in Galiläa etliche von den Elfen noch zweifeln; und hat Jesus seine Jünger in Galiläa wiedergesehen und ihnen dort seine letzten Zusagen und Aufträge gegeben, so kann er letzteres nicht schon in Jerusalem gethan und schon am Osterabend ihnen seinen Abschiedssegen gegeben haben.

Indeß, so klar und gewiß das ist, so schließt es dennoch nicht aus, daß das Entweder-Oder der Darstellungen sich auflöse in ein Sowohl-als-auch der Thatsachen. Daß Jesus seinen Jüngern sowohl in Jerusalem, als auch in Galiläa erschienen, darauf führen doch schon die weiter unten näher zu erörternden paulinischen Mittheilungen 1. Kor. 15, 4—7, denn die dort zuerst erwähnten Er-

ſcheinungen an Petrus und die Zwölfe wird man ſich natürlicherweiſe nur an dem unmittelbar vorher erwähnten dritten Tag denken können,[1]) — alſo nach Jeruſalem, indem die Jünger am Morgen des dritten Tages noch gar nicht in Galiläa hätten ſein können; dagegen die V. 6 erwähnte Erſcheinung „vor mehr denn fünfhundert Brüdern“ läßt ſich nur in Galiläa vorſtellig machen, nicht in Jeruſalem, wo in den Oſtertagen eine ſo große Verſammlung von Jeſusjüngern nicht hätte gewagt werden können, außerhalb der Feſtzeit aber die Zahl ſeiner Anhänger einſchließlich der Apoſtel und der Familie Jeſu nach Ap.-G. 1, 15 nur 120 betrug. Die Strauß-Keim'ſche Kritik liebt es — aus ſehr ſubjectiven Motiven, welche weiter unten erhellen werden — die jeruſalemiſchen Erſcheinungen ins Reich der Sage zu verweiſen und nur die galiläiſchen ſtehen zu laſſen. Die Jünger ſollen ſchon in der Nacht des Verraths oder doch am Todestag Jeſu, um ihre perſönliche Sicherheit beſorgt, die Flucht ergriffen haben und in ihre Heimath zurückgeeilt ſein; dort an den Stätten ihrer alten trauten Gemeinſchaft ſei ihnen dann das verklärte Bild ihres Meiſters erſchienen, die Engelsbotſchaft am Grabe aber, die ſie hiezu nach Galiläa weiſe, ſei nur die erdichtete Beſchönigung jener unrühmlichen Flucht. Vielmehr iſt dieſe ganze Flucht nur eine haltloſe Erdichtung der Kritik: keine Spur zeugt davon, daß die perſönliche Sicherheit der Jünger in jenen Tagen bedroht war, und wenn die Frauen aus Galiläa, darunter die Mutter der Zebedaiden, am Kreuzigungstage und darüber hinaus in Jeruſalem aushielten, ſo werden ihre natürlichen Beſchützer gewiß nicht davongelaufen ſein.[2]) Dazu ſcheitert jene einſeitige Verlegung

[1]) Zumal wer, wie Keim, die Erſcheinung an Petrus für die ſchlechthin erſte nimmt, muß ſie auf den dritten Tag ſetzen, auf den auch Lucus (24, 34) ſie anberaumt; denn die Vorſtellung wird man den Jüngern doch nicht zutrauen, Jeſus ſei Tagelang auferſtanden geweſen, ohne ſich ſeinen trauernden Freunden zu zeigen. Daß aber bis zum dritten Tag die Jünger gar nicht in Galiläa ſein konnten, um ſo weniger als an dem dazwiſchenliegenden Sabbath ihnen das Wandern für Sünde galt (Matth. 24, 20), das hat Keim bei ſeiner gewaltthätigen Verweiſung aller von Paulus erwähnten Erſcheinungen nach Galiläa gar nicht in Anſchlag gebracht.

[2]) Höchſt wunderlich beruft man ſich für dieſe Flucht der Jünger auf die Stelle Joh. 16, 32; in Ermangelung anderer Zeugniſſe iſt hier das Johannesevangelium auf einmal hiſtoriſche Quelle. Als ob der Evangeliſt mit jenem bildlichen Ausdruck ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, der ſchon durch Marc. 14, 50 erfüllt war, auf eine Flucht nach Galiläa hätte anſpielen können, von der er

der Auferstehungsgeschichte nach Galiläa an der unbestreitbaren Thatsache, daß die christliche Kirche unmittelbar nachher von den Aposteln nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem gestiftet worden ist. Wie will man es psychologisch begreiflich machen, daß die Jünger ihre Heimath, die Stätte ihres trautesten Umgangs mit Jesu und nun auch seines verklärten Wiedersehens, vertauscht hätten mit Jerusalem, der Stadt seiner Kreuzigung, wenn er ihnen nicht auch in dieser erschienen wäre und sie so seiner auch hier im Mittelpunkt der Feindschaft gegenwärtigen Nähe gewiß gemacht, ja wenn er sie nicht geradezu in seinen Auferstehungstagen zur Uebersiedelung nach Jerusalem veranlaßt hätte?[1]) Werden demnach die in den Evangelien des Lucas und Johannes so nachdrücklich behaupteten und auch Matth. 28, 9 anerkannten jerusalemischen Erscheinungen gar nicht zu bestreiten sein, so macht dieselbe Betrachtung zugleich wahrscheinlich, daß daneben auch galiläische stattgefunden haben werden. Denn gab der Auferstandene seinen Jüngern zu erkennen, daß sie nach Jerusalem, in den Mittelpunkt des jüdischen Volkslebens überzusiedeln hätten, um hier, angethan mit der verheißenen Kraft seines Geistes, seine Gemeinde zu stiften, so haben sie zwischen Ostern und Pfingsten vorübergehend nach Galiläa zurückkehren müssen, um sich von dort loszulösen, und dann ist es wahrscheinlich, daß Jesus sie auch inmitten ihres dortigen Abschiednehmens besucht haben werde; wenn auch die einseitige Weisung nach Galiläa, die bei Marcus und Matthäus dem Grabesengel zugeschrieben wird, wahrscheinlich nur das Echo einer einseitig galiläischen Ueberlieferung ist.

---

hernach gar nichts erzählt, ja von der er das Gegentheil erzählt. — Auch für Weizsäcker in Kap. I seines Apostolischen Zeitalters ist die Verweisung auf das galiläische Wiedersehen Marc. 14, 28; Matth. 26, 32 der Schlüssel zur ganzen Auferstehungstradition der Evangelien, indem hier die Flucht der Jünger nach Galiläa und die dortige Entstehung der (visionären) Erscheinungen bezeugt sein soll. Abgesehen von dem ganz willkürlichen Herausgreifen dieses Einzelzuges aus einer Ueberlieferung, die durch und durch angezweifelt wird, übersieht Weizsäcker hiebei, daß selbst jenes προάξω ὑμᾶς εἰς Γαλιλαίαν wider ihn zeugt. Denn dasselbe setzt ja voraus, daß Jesus zuerst nach Galiläa gegangen, die Jünger ihm aber dorthin nachgekommen sind, nicht aber daß sie schon vor seinem Tode dorthin geflüchtet, so daß er ihnen am dritten Tage dorthin nachzufolgen gehabt hätte. Diese angebliche Flucht der Jünger nach Galiläa ist in Wirklichkeit weiter nichts als die Flucht der Kritik vor der in Jerusalem vorhandenen Grabesinstanz.

[1]) Vgl. Luc. 24, 49; Ap.-G. 1, 4.

Aber wenn dem so ist, wie sind die einander so schroff ausschließenden Darstellungen des Lucas und Matthäus zu erklären? Einfach als summarische Zusammenfassungen dort der jerusalemischen, hier der galiläischen Erinnerungen, die ihren ausschließenden Charakter erst in diesem Ueberlieferungsproceß erhalten haben. Sieht man die Lucasdarstellung, die ungleich reichere und anschaulichere von beiden, genauer an, so zeigt sie Fugen, — Spuren, daß ihr Inhalt, mag man ihn nun als Geschichte oder als Sage und Dichtung ansehen, keine ursprüngliche Einheit bildet, sondern aus verschiedenen Scenen zusammengesetzt ist. Wenn nach V. 34 die versammelten Jünger, schon ehe sie den Herrn gesehen hatten, an seine Auferstehung glaubten, so können sie unmöglich, nachdem sie von den Emmahuswanderern eine neue Bestätigung empfangen haben, nun, da der Herr selbst ihnen erscheint, angefangen haben zu zweifeln. Und wiederum, nachdem er sie durch ein Betastenlassen seiner Hände und Füße von seiner Leibhaftigkeit überzeugt hat, können sie unmöglich, „vor Freuden" fortgefahren haben zu zweifeln, so daß er nun auch mit ihnen essen mußte, um sie zu überführen. Es ist mit Händen zu greifen, daß hier in die Osterabendgeschichte zwei Züge eingemischt sind, die ihr ursprünglich nicht angehören, einmal die Widerlegung eines im Jüngerkreise hervorgetretenen Zweifels an seiner Leibhaftigkeit, und dann ein Mahlhalten des Auferstandenen mit seinen Jüngern; — wohin beide Züge ursprünglich gehören, wird weiter unten sich zeigen. Aber auch der Abschluß der Lucaserzählung kann der Osterabendgeschichte ursprünglich nicht angehören. Weder in der Geschichte noch in der Sage hätte es einen Sinn und Halt, daß Jesus, nachdem er am späten Abend (— denn vorher haben die Emmahuswanderer von ihrer Abend-mahlzeit die 60 Stadien = 3 Stunden zurückmachen müssen —) seinen Jüngern erschienen und längere Gemeinschaft mit ihnen gepflogen, etwa gegen Mitternacht sie nach Bethanien hinausgeführt haben sollte, um dort von ihnen letzten Abschied zu nehmen. Vielmehr berichtigt hier in einleuchtendster Weise der Schriftsteller sich selbst, wenn er Ap.-Gesch. Kap. 1 diese Abschiedsscene auf den hellen Tag, und zwar den vierzigsten nach der Auferstehung, verlegt, mithin ebendas, was er am Ende seines Evangeliums in den Rahmen des Osterabends zusammengedrängt hat, nach erlangter genaueren Kunde als den unterschiedlichen Inhalt mehrerer Wochen erläutert. Mag immerhin seine Erzählung von jenem vierzigsten Tage, wie wir sehen werden, vom Hauch der

Sage nicht unberührt sein; mag man die Zahl vierzig selbst als eine der heiligen Sage des Alten und Neuen Testaments angehörige in Anspruch nehmen, — daß die Erscheinungen des Auferstandenen an seine Jünger sich durch einige Wochen hindurchgezogen haben, ist doch auch nach 1. Kor. 15 das Wahrscheinliche und aus keinerlei gutem Grund zu bezweifeln, und so gibt die sich selbst berichtigende Darstellung des Lucas auch galiläischen Wiederbegegnungen freien Raum. Andererseits, was uns Matthäus von solchem galiläischen Wiedersehen zu erzählen hat, macht ebensowenig wie die Osterabendgeschichte des Lucas den Eindruck einer Einzelscene, sondern ebenfalls den eines — nur ungleich mehr verblaßten und verkürzten — Summariums. Auch hier neben anbetender Huldigung der fremdartige Zug eines Zweifels im Jüngerkreise; dazu letzte Zusagen und Aufträge, die mit Aehnlichem in den andern Evangelien sachlich sich berührend, aber im Wortlaut wenig stimmend, offenbar nicht wörtlich zu nehmen, sondern Zusammenfassungen alles dessen sind, was der Auferstandene überhaupt mit seinen Jüngern verhandelt hat; und beides als das Ganze seines Verkehrs mit den Elfen nur ebenso in den Rahmen eines galiläischen Wiedersehens eingefaßt, wie bei Lucas das Entsprechende in den Rahmen einer jerusalemischen Scene. Man sieht, Matthäus gibt, vielleicht in seiner Weise den Urevangelisten noch vereinfachend, verkürzend, lediglich das summarisch wieder, was man sich in Galiläa nach einem Menschenalter vom Wiedersehen des Auferstandenen mit seinen Jüngern erzählte.

Höchst merkwürdig ist nun das Verhältniß des johanneischen Berichts zu diesen beiden synoptischen. Johannes erzählt zwei, und wenn wir das ohne Zweifel aus seiner mündlichen Mittheilung stammende 21. Kapitel dazu nehmen, drei Offenbarungen Jesu im Jüngerkreise. Zuerst die am Osterabend (20, 19–23), wo er die Jünger mit seinem Friedensgruß überrascht, ihnen seine Wundenmale zeigt, mit seinem Geiste sie anhaucht und ihre Sendung ihnen ins Gedächtniß ruft; da ist von keinem Zweifel die Rede. Dann acht Tage später eine zweite, die eigens zur Ueberwindung eines inzwischen hervorgetretenenen hartnäckigen Zweifels erfolgt, des Zweifels des Thomas, 20, 24—29: hier haben wir den widerstrebenden Zug, den Lucas in die Geschichte des Osterabends eingemischt hat, — es ist der ungenau verallgemeinerte, auf alle Jünger übertragene Thomaszweifel, den Jesus dort durch Betastenlassen seiner Hände und Füße überwinden muß, ebenso wie auch der Ergänzer des Marcus (Marc.

16, 9 ff.) diesen Zug verallgemeinert und mit einer gewissen Steigerung durchgeführt hat; aber auch das „Etliche aber zweifelten", und wiederum „Sie fielen vor ihm nieder" bei Matthäus dürfte nichts anderes sein als eine verblaßte und verallgemeinerte Erinnerung an die Thomasgeschichte. Endlich erzählt uns Joh. 21, daß Jesus eines Tages sieben seiner Jünger am See Genezareth bei ihren inzwischen wieder aufgesuchten Booten und Netzen überrascht, ihnen einen reichen Fischzug zugewendet, und am Ufer sie zum Frühmahl von Fisch und Brot geladen habe wie in den alten Tagen ihrer dortigen trauten Lebensgemeinschaft. Hier bestätigt sich das galiläische Wiedersehen des Urevangelisten; dicht beim See Genezareth liegt der Berg, auf den Matthäus die Jünger beschieden werden läßt, und nun sehen wir auch, woher das bei Lucas fremdartig in die jerusalemische Osterabendscene eingemischte Fischmahl stammt.[1]) So bewährt sich Johannes auch hier, wie er sich uns wiederholt — insonderheit in der Leidensgeschichte — bewährt hat, als der klare, sichre Augenzeuge, der die in der synoptischen Ueberlieferung verworrenen Fäden uns einfach auseinanderlegt. Oder sollten wir etwa mit der antijohanneischen Kritik annehmen, der große Unbekannte des zweiten Jahrhunderts habe hier zu seinem speculativen und seinem poetischen Talent auch noch das divinatorisch-kritische hinzugefügt, aus den verworrenen und einander widersprechenden Erzählungen der Synoptiker eine widerspruchsfreie, alles in schönste Harmonie auflösende Darstellung herauszudichten? Wäre diese seltsame Auskunft auch im Allgemeinen wahrscheinlicher als sie ist, sie würde scheitern an dem psychologischen Widerspruch, daß ein Schriftsteller Thatsachen, welche ihm „Zeichen", Offenbarungen waren, auf die er seinen Glauben gründete (20, 30—31), aus überlieferten Motiven frei zurechtgedichtet haben sollte.[2])

So lösen auch die auf den Ostermorgen folgenden Erzählungen der Evangelien mit allen ihren formalen Unvollkommenheiten sich in

[1]) In Jerusalem waren Fische schwerlich ein Nahrungsmittel des Volkes, — auch das eine Spur, daß die Stellung dieses Zuges bei Lucas keine ursprüngliche ist.

[2]) Und beachtet man vollends, wie selbst in dem nur mittelbar johanneischen 21. Kapitel die Geschichte des wunderbaren Fischzuges, welche die Tradition bei Lucas bereits mit der Berufungsgeschichte des Petrus zusammengewirrt hat (Luc. 5, 1—11), in ursprünglicherer Gestalt und Stellung auftritt, (vgl. oben S. 322—323) so kann in Betreff des Ueberlegenheitsverhältnisses der johanneischen Ueberlieferung über die synoptische auch hier kein Zweifel bleiben.

einen klaren einheitlichen Thatbestand auf. Wir erkennen zuerst ein jerusalemisches Wiedersehen, vorab die Offenbarung an die Emmahuswanderer, dann die Erscheinung an Petrus (Luc. 24, 34) und an die abendlich versammelten Jünger. Acht Tage danach — sei's noch in Jerusalem, sei's schon in Galiläa — die Thomasgeschichte. Dann jedenfalls die Spuren eines — vielleicht mehrfältigen — Wiedersehens am Gebirg und See Genezareth. Endlich Ap.-G. 1 eine letzte Erscheinung inmitten der wieder nach Jerusalem zurückgekehrten Apostel. Hat die Kritik ein Recht, diese Ueberlieferungen, nachdem sie von dem anhaftenden Schein des wechselseitigen Sichaufhebens befreit sind, noch als haltlose, erst im Lauf der ältesten Kirchengeschichte entstandene Sagen zu behandeln? Für uns, denen die Aechtheit des Johannesevangeliums feststeht und durch die ganze Untersuchung des Lebens Jesu hindurch sich bewährt hat, ist diese Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen. Aber auch hievon abgesehen, — wie will man bei Lebzeiten der Apostel und in einem Lande, in dem sie lebten und wirkten, eine freie Sagenbildung über den wichtigsten Punkt ihres Zeugnisses begreiflich machen? Wenn Keim von einem „blühenden Legendenstyl der Emmahusgeschichte" redet, so scheint es fast, als sollte die Anschaulichkeit und Belebtheit einer solchen Erzählung zum Zeugniß ihrer Ungeschichtlichkeit gestempelt werden, und wenn weiter die Unmöglichkeit, daß Jesusjünger damals in Jerusalem hätten frei über Feld gehen können, ausgeführt wird, so bedarf das angesichts der Thatsache, daß in den nächstfolgenden Wochen die Apostel und Angehörigen Jesu nach Jerusalem übergesiedelt sind, keiner Widerlegung. Gewichtiger ist das Urtheil von Strauß: „So klar, einstimmig und in sich zusammenhangend der Bericht der Evangelisten über den Tod Jesu ist, so abgerissen, so voll Widerspruch und Unklarheit ist alles, was sie uns über die Wahrnehmungen erzählen, die seinen Anhängern von seiner Wiederbelebung zu Theil geworden sein sollen." [1]) Aber auch dies Urtheil übertreibt auf der einen Seite wider besseres Wissen, — auch in der Geschichte des Todes Jesu hat Strauß keineswegs alles klar, einstimmig und zusammenhangend gefunden; — auf der andern Seite gibt es für das, worin es hinsichtlich der Auferstehungsgeschichte relativ Recht hat, selbst den Erklärungsgrund, wenn es fortfährt: „Es sind immer nur einzelne Apparitionen." Jawohl, die Leidensgeschichte Jesu ist eine irdisch-

[1]) Strauß, L. J. v. 1864, S. 298.

reale, in geschlossenem pragmatischen Zusammenhang sich entwickelnde Geschichte, für die sich von selbst eine festgeordnete Darstellung ergab: die Auferstehungsgeschichte dagegen ist eine geheimnißvolle und wunderbare, aus vereinzelten übernatürlichen Erfahrungen bestehende; hier gab es keinen Faden des Zusammenhangs und Fortschritts, hier konnte die Ueberlieferung aus nichts weiter bestehen, als aus einzelnen Scenen oder aus Summarien, die aus Einzelscenen zusammengeflossen waren. Gleichwohl, wenn die so entstandenen formell mangelhaften und abgerissenen Berichte eine natürliche Thatsache beträfen, so würde man, da die Lösung der formalen Widersprüche, wie wir sehen, weder unmöglich noch schwierig ist, um deßwillen an der Thatsache selbst so wenig zweifeln, als — mit Lessing zu reden — um der Differenzen des Livius und Polybius willen an irgend einem in der römischen Geschichte vorkommenden Treffen.[1])

Der Zweifelsgrund, das sollte man sich und anderen offen eingestehen, liegt nicht in der Natur der Berichte: er liegt in der Natur der berichteten Thatsache, er liegt im Wunder. Allerdings, so Unerhörtes, alle unsre Naturerfahrung Uebersteigendes wird hier berichtet, das Neulebendigwerden eines Todten, die leibhaftige Erscheinung eines Verklärten, der den irdischen Naturbedingungen nicht mehr unterworfen ist und sich dennoch in denselben zu bewegen und zu bezeugen vermag, daß denen, welchen der Wunderbegriff ein Unbegriff ist, nichts andres übrig bleibt, als die — in großartiger Gewißheit über die Hauptsache um so sorgloser mit den Nebenumständen umgehenden — Berichte anzufechten. Und die geschichtliche Forschung hat ja auch Recht, gegen dies Unerhörte, außerhalb aller irdischen Erfahrung Liegende, so willkommen und wahlverwandt es dem frommen Glauben sein mag, ihrerseits sich zu sträuben, so lange sie es ehrlicherweise kann, und das Wunder nur zuzugeben, falls es sich ihr nach ihren eigenen Gesetzen aufnöthigt. Zu einer solchen Aufnöthigung aber reichen unsre evangelistischen Berichte in ihrem Verhältniß zur behaupteten Thatsache allerdings noch nicht hin, auch der johanneische nicht, insofern die Aechtheit des Johannesevangeliums bestritten werden kann und bestritten ist; dazu werden noch zwingendere Zeugnisse, noch zwingendere Umstände erfordert.

Nun sind zunächst die zwingenderen Zeugnisse da. Sie kommen aus dem Munde des Apostels Paulus, und sind niedergelegt in einem

[1]) Lessings Duplik.

Schriftstück, das für die zweifelsüchtigste Kritik unanfechtbar, von höherem Alter ist als sämmtliche Evangelien. Im fünfzehnten Kapitel seines ersten Korintherbriefes beruft sich Paulus zur Niederschlagung eines (vermuthlich philosophirenden) Zweifels an der Auferstehung der Todten auf die Auferstehung Jesu und deren unzweifelhafte Erweisungen. Jesus sei gestorben für unsre Sünden und begraben worden, am dritten Tage aber auferstanden und dem Simon (Petrus), dann den Zwölfen erschienen; danach sei er erschienen mehr denn 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch lebten, danach dem Jacobus, danach den sämmtlichen Aposteln, — zuletzt auch (bei Damaskus) ihm selbst. Diese Zeugnisse des Paulus sind um so gewichtiger, als in ihnen offenbar die noch älteren augenzeuglichen Aussagen des Petrus, der Apostel und der Fünfhundert enthalten sind. Nicht nur spricht Paulus von diesen letzteren in einer Weise, welche klar erkennen läßt, er hat manchen von ihnen gekannt und mit ihm über die Sache gesprochen: er beruft sich auch ausdrücklich auf seine Uebereinstimmung mit den Zwölfen (V. 11) und auf die Ueberlieferung, die ihm von ihnen zu Theil geworden (V. 3). Wir wissen aus seinem eigenen Munde, daß er drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gegangen ist, um den Petrus und Jacobus kennen zu lernen,[1]) — und — sagt Hase — „er, dessen ganzes Christenthum sich um den Gekreuzigten und Auferstandenen bewegte, der seiner Gemeinde in Korinth zurief: Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, wie sollte er im Verkehr mit den Aposteln sich nicht genau erkundigt haben nach ihrem Auferstehungsglauben und nach den Gründen desselben?“[2]) Man hat diese paulinisch-urapostolischen Zeugnisse mit zur Entwerthung der evangelistischen Berichte zu benutzen gesucht. Paulus zählt nicht alle von den Evangelien berichteten Erscheinungen auf, so wenig wie die Evangelien alle von Paulus aufgezählten, aber daß dies Schweigen ausschließende Bedeutung habe, sollte so wenig für Paulus wider die Evangelisten behauptet werden, als man es für die Evangelisten, die doch später schreiben, wider Paulus behauptet.[3]) Offenbar ist es

[1]) Gal. 1, 18. 19.

[2]) Hase, Geschichte Jesu, S. 592.

[3]) Das τρίτον Joh. 21, 14 widerspricht der paulinischen Aufzählung nicht, denn der Verfasser dieses Kapitels zählt nicht die Erscheinungen überhaupt, sondern nur die im Jüngerkreise. Sonst hätte er nach Joh. 20, 11—18 ein τέταρτον setzen müssen.

dem Apostel darauf angekommen, die Hauptzeugen der Thatsache, welche dieselbe auch verkündigten (V. 11), aufzuzählen; darum nennt er den Petrus und übergeht die Magdalena, nennt die Elf, ohne die Wiederholungen ihres Erlebnisses ausdrücklich zu erwähnen, nennt die Fünfhundert, unter denen ohne Zweifel nicht wenige auch Prediger der Auferstehung waren, und hebt endlich den Jacobus und „alle Apostel" — womit er einen weiteren Kreis als die „Elf" meinen muß, — vielleicht die Ap.-G. 1 Versammelten — als ihm wichtige Leute hervor. Vielleicht hat er von den besonderen Geschichten der Magdalena, der Emmahusjünger und des Thomas auch nicht gewußt, — deßwegen sind dieselben noch nicht ungeschehen; denn daß er den „diplomatisch genauen Bericht" gebe, ist doch nur eine seltsame Uebertreibung von Keim. Den Evangelisten ihrerseits war es — wie Keim selbst anerkennt[1]) — um anschauliche, einen besonderen Inhalt bietende Scenen zu thun: darum, weil er von ihr nichts Näheres zu berichten hat, übergeht Lucas selbst die Petruserscheinung, von der er nach Kap. 24, 34 doch weiß; ohne Zweifel aus demselben Grunde übergeht er auch die Erscheinung vor den Fünfhundert, so bedeutsam dieselbe an sich war, — wenn man die näheren Umstände nicht kannte, so war in einer erzählenden Schrift nichts mit ihr anzufangen.[2]) Wie wenig man allerseits im Urchristenthum auf Vollständigkeit in dieser Sache aus war, veranschaulicht am besten der Ergänzer des Marcusevangeliums (16, 9—20), der ohne Zweifel nach allen anderen Zeugen geschrieben hat und sich dennoch begnügt, die Erscheinung vor der Magdalena, den Gang mit den Emmahusjüngern und den Osterabendbesuch im Kreise der Elf zu erwähnen. Noch hinfälliger als der Schluß, den man aus der paulinischen Uebergehung einiger von den Evangelien erzählten Erscheinungen wider diese gezogen hat, ist die weitere geradezu abenteuerliche Folgerung, welche Keim aus der paulinischen Aufzählung zieht: als wolle Paulus sagen, es sei bei diesen Erscheinungen absolut

[1]) Keim, a. a. O. III. S. 545.

[2]) Hiemit fällt die wunderliche Vermuthung Hase's dahin, die Erscheinung vor den Fünfhundert sei darum nicht in die Evangelien übergegangen, weil sie vielen Schauenden selber hintennach zweifelhaft geworden sei (Gesch. Jesu, S. 598). Hievon hat Paulus zu seinen Zeiten doch offenbar nichts gehört. Und wenn die Geschichte ihm glaubwürdig genug war, meint man denn, die Evangelisten würden sich kritischer als er dazu gestellt haben?

nichts vorgefallen, kein Wort geredet worden; alle lebendigen Züge der evangelischen Erzählung seien hinwegzudenken von den nackten momentanen Erscheinungsthatsachen.[1]) Keim hat diese Anschauung nöthig, um die leibhaftigen Erweisungen des Auferstandenen auf pure momentane Geistererscheinungen herabzudrücken; aber dieselbe aus der Nichterwähnung weiterer Züge und näherer Umstände bei einem Schriftsteller herauszulesen, dem es nicht aufs Beschreiben, sondern allein aufs Aufzählen ankommt, ist wohl der wunderlichste Mißbrauch des argumentum e silentio, der erdacht werden konnte.[2]) Nein, Paulus bestreitet in Wahrheit 1. Kor. 15, 1–8 nichts, was in den Evangelien von der Auferstehung und ihren Erweisungen erzählt wird: dagegen bestätigt er deren Darstellung in zwei Nebenumständen, die, wie wir sehen werden, von größter Bedeutung sind: er betont einmal das Begräbniß Jesu, und erläutert damit die Auferstehung Jesu als ein Hervorgehen aus dem Grabe, und er setzt mit den Evangelien die Auferstehung und damit zugleich die ersten Erscheinungen des Auferstandenen auf den „dritten Tag." — Aber einmal angenommen, wir wüßten über die Auferstehung Jesu weiter nichts, oder wenigstens nichts Zuverlässiges, als was wir 1. Kor. 15 durch Paulus wörtlich erfahren: das stünde danach doch fest und außer aller Frage, daß die Apostel von Anbeginn die Auferstehung Jesu gepredigt und auf die Botschaft von ihr die Kirche gegründet haben. Und da entsteht nun für die geschichtliche Forschung die große Frage: Läßt diese Botschaft sich denken ohne Glauben daran, dieser Glaube ohne erfahrene Thatsache, diese Thatsache ohne wahrhaftiges Wunder? Gehen wir dieser entscheidenden Frage Schritt für Schritt nach.

Die Auferstehungsbotschaft der Apostel zu denken ohne deren eigenen Glauben daran, haben in den ersten Zeiten der Kirche die jüdischen Oberen wenigstens sich den Anschein gegeben. Sie haben nach Matth. 28, 15, als ihnen die Auferstehungsbotschaft ängstigend in die Ohren drang, das Mährchen ausgesprengt, die Jünger hätten

[1]) Keim, L. J. III. S. 541.

[2]) Keim sucht diese monströse Folgerung zu decken durch den Hinweis darauf, daß ja Paulus jene früheren Erscheinungen mit der seinigen bei Damaskus gleichartig denke. Aber wo hat denn Paulus gesagt, daß bei seiner Christuserscheinung absolut kein Wort gesprochen worden, überhaupt schlechterdings nichts vorgegangen sei? Und wenn er *seine* Erscheinung als auch eine Erweisung des Auferstandenen mit denen der Urapostel zusammenstellt, muß er sie darum auch in allen Nebenumständen gleichförmig gedacht haben?

den Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen und so sich die Lüge, er sei auferstanden, ermöglicht. Diese Zurückführung der kirchestiftenden Osterpredigt auf bewußte, verabredete Lüge der Apostel hat unter den Neueren Reimarus, Lessings Wolfenbüttler Fragmentist, wieder aufgewärmt. Nach ihm haben, wie schon früher erwähnt, die Jünger, um das am Kreuze gescheiterte politische Unternehmen Jesu als religiöses fortsetzen zu können, in der That den Leichendiebstahl ausgeführt und die Erscheinungen des Auferstandenen erdichtet; — die Differenzen der Berichte sind nichts andres als die Widersprüche, die sich bei Lügnern hinterher herauszustellen pflegen. Das war so die Art, wie der verbissenere Deismus des achtzehnten Jahrhunderts sich die Entstehung positiver Religionen vorzustellen liebte; heute bedarf es für Menschen von einiger historischen Bildung einer Bestreitung solcher frivolen Thorheiten nicht. Strauß hat sich viele Mühe gegeben, den Reimarus unter uns zu Ehren zu bringen; aber dieser seiner Erklärung der Auferstehungsbotschaft hat er einen Grabstein gesetzt, den niemand heben wird. „Dieser Verdacht, sagt er bereits in seinem älteren Leben Jesu, ist schon durch die Bemerkung des Origenes niedergeschlagen, daß eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren hätte begeistern können, und mit Recht bestehen die Apologeten darauf, daß der ungeheure Umschwung von der tiefsten Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger beim Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie ihn am folgenden Pfingstfest als Messias verkündigten, sich nicht erklären ließe, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesu überzeugte.“ [1]) Demgemäß wird heute von keinem Verständigen der Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu in Zweifel gezogen.

Aber ließ sich dieser Glaube nicht vielleicht erklären ohne entsprechende Thatsache, ohne Wunder? Das hat in seiner Weise der alte Rationalismus versucht, indem er statt des wirklichen Todes Jesu einen Scheintod, und somit statt der Auferstehung eine natürliche Wiederbelebung annahm. Das nicht unmittelbar Tödtliche der Kreuzigung, die Kürze der Zeit, in der Jesus am Marterholze

[1]) Leben Jesu von 1835, Bd. II. S. 685 der 3. Auflage.

gehangen, das Unterbleiben des Beine-zerbrechens, während man sich den Lanzenstich möglichst oberflächlich vorstellte, gestattete die Annahme einer tiefen Ohnmacht anstatt wirklichen Todes, einer todähnlichen Erstarrung, welche von den Kriegsknechten, ja von Jesu selbst für ein Sterben genommen worden. Die Kühle der nicht luftdicht verschlossenen Grabeshöhle, die Spezereien, die ungebrochene Lebenskraft Jesu, die Hülfe geheimer Freunde, welche vielleicht schon bei der Kreuzesabnahme noch Spuren von Leben entdeckt, schienen nicht nur ein Wiedererwachen, sondern sogar ein Wiedergenesen, ja wenn man mit freilich sehr zweifelhaften archäologischen Mitteln die Annagelung der Füße in Abrede stellte, selbst ein Gehen-können am dritten Tage denkbar zu machen. Es kann keine Rede davon sein, diese Scheintodshypothese, an welche noch Schleiermacher seinen zu besseren Dingen berufenen Scharfsinn verschwendete, naturwissenschaftlich zu widerlegen. Wir können einen ärztlichen Beweis des wirklichen Todes Jesu heute nach achtzehnhundert Jahren nicht erbringen, — auch das johanneische Zeugniß vom Ausfließen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde reicht dazu nicht aus, — und die Möglichkeit, daß ein Gekreuzigter, bei Zeiten abgenommen und wohlverpflegt, mit dem Leben davon gekommen wäre, läßt sich nicht leugnen. Bei der nachmaligen Belagerung Jerusalems, wo vor dessen Mauern Tausende von Gefangenen gekreuzigt wurden, erbat sich Josephus von Titus das Leben dreier frisch ans Kreuz geschlagenen Freunde; er nahm sie ab und verpflegte sie aufs Beste; gleichwohl kam nur Einer mit dem Leben davon.[1]) Das spricht nicht gerade für die Wahrscheinlichkeit einer natürlichen Auferstehung Jesu; — indeß, es könnte ja im außerordentlichen Falle durch die Vorsehung auch Außerordentliches gefügt worden sein. Aber die Scheintodshypothese verbietet sich von einer anderen als der ärztlichen Seite her. Auch ihr hat Strauß ein Urtheil gesprochen, von dem sie sich schwerlich erholen wird. „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, sich Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag.“[2]) Und wenn etwa

[1]) Josephus, Selbstbiographie, 75.

[2]) L. J. v. 1864, S. 298. Hase freilich (in seiner Geschichte Jesu, S. 603) entgegnet: „Das ist Strauß'sche Tendenzmalerei! Der Gekreuzigte, der

über der Freude, dem Jubel, ihren Meister aus dem Tode wiederzuhaben, dieser Sachverhalt sich den Jüngern verborgen hätte, — Jesu selbst hätte er sich auf die Dauer unmöglich verbergen können. Auch wenn er am Kreuze wirklich zu sterben gemeint und dann in seiner Errettung ein Wunderwerk seines himmlischen Vaters erblickt hätte, — daß er kein Auferstandener, Verklärt-unsterblicher sei, das hätte er wissen und fühlen müssen. Und doch hätte er seinen Jüngern gegenüber die Rolle eines solchen gespielt und entweder sein natürliches Fortleben oder sein in Folge des Erlittenen dennoch nahendes Ende vor ihnen in zweideutiges Geheimniß gehüllt, um ihnen den Eindruck des gen Himmel Gefahrenen, zu seiner Herrlichkeit Eingegangenen zu hinterlassen? Unmöglich.

Und so hat mit gutem Grunde neuerdings Alles, was an diesem entscheidenden Punkt der Anerkennung des Wunders entgehen möchte, auf den letztmöglichen Weg natürlicher Erklärung sich zusammengedrängt, auf die Annahme einer rein subjectiven, subjectiv-wunderbaren Thatsache, eines visionären Schauens des Gekreuzigten als Auferstandenen. Es geschieht je und dann bei dazu angelegten und gestimmten Naturen, oder bei großer Ueberreizung der Nerven, wie auch tiefe Gemüthsbewegungen sie hervorrufen können, daß ein die Seele mit aller Macht erfüllendes Bild bis in den Sehnerv hineinwirkt und so auf diesen Nerv ganz denselben Reiz vom Innern des Menschen aus übt, der im alltäglichen Leben von der Außenwelt auf unser Auge geübt wird: dann wird dies unwirkliche, nur in der Seele erzeugte Bild von dem in diesem „visionären" Zustand befindlichen Menschen ganz ebenso geschaut, als wenn es ihm von Außen leibhaftig entgegenträte. Wie, wenn den Jüngern in jenen Tagen

lebend, wenn auch bleich und noch krankhaft, den Aposteln entgegengetreten wäre, mit seinen Worten des ewigen Lebens, würde ihnen dennoch als der unsterbliche Messias erschienen und nach seinem nahen wirklichen Verschwinden in ihrer Erinnerung zum Fürsten des Lebens geworden sein." Ich kann aus den im Text weiterhin angedeuteten Gründen hier nur auf die Seite des Strauß'schen Urtheils treten. Vgl. die eingehende Widerlegung der Scheintodshypothese in dem beachtenswerthen Aufsatz des Lic. Steude „Die Vertheidigung der Auferstehung Jesu" in den Theol. Stud. u. Krit. 1887 II. Wenn ich auf die einzelnen Variationen dieser Hypothese nicht näher eingehe, so geschieht das aus demselben Beweggrund, aus welchem ich es überhaupt vermieden habe, dies Buch mit der Bestreitung unzähliger überlebten Hypothesen und Experimente zu überladen. Die Scheintodshypothese darf heute als aufgegeben betrachtet werden.

tiefſter Erſchütterung ihres inneren Lebens, da der Widerſpruch zwiſchen dem, was ihr Meiſter erlitten, und dem, was er ihnen geweſen, den innerſten Grund ihres Seelenlebens aufwühlte, das verklärte Bild des Gekreuzigten ſo vor das Auge trat, — mußten ſie nicht glauben, ihn als den Auferſtandenen, Verklärt-lebendigen vor ſich zu haben, und konnte dieſe beſeeligende Selbſttäuſchung nicht ganz dieſelben begeiſternden Wirkungen in ihnen hervorbringen, welche nach der wundergläubigen Anſicht die wirkliche Auferſtehung hervorgebracht hätte? Und nun ſcheinen gerade die Zeugniſſe des Apoſtels Paulus 1. Kor. 15, die zuverläſſigſten, welche wir über die Auferſtehung haben, auf dieſe Erklärung der Sache hinzudrängen. Paulus ſtellt mit den Erſcheinungen, welche die Jünger unmittelbar nach Jeſu Tode hatten, auch die Chriſtuserſcheinung, welche Jahre nachher bei Damaskus ſeine Bekehrung entſchied, als gleichartig zuſammen. Wie nahe liegt es, ſich dieſe letztere Erſcheinung bei einem Manne, der unleugbar viſionär angelegt war, von dem nicht nur die Apoſtelgeſchichte, ſondern auch ſein eigener zweite Korintherbrief viſionäre Erlebniſſe erzählt,[1]) als eine viſionäre zu deuten, und wenn er ſelbſt nun dies ſein Geſchauthaben Jeſu mit den Oſtererlebniſſen des Petrus, der Zwölfe, der Fünfhundert auf gleiche Linie ſtellt, es ebenſogut wie die letzteren als Thatbeweis der Auferſtehung Jeſu aufführt, ſo ſcheint ja der Beweis, daß auch dieſe Oſtererlebniſſe auf Viſionen zurückzuführen ſeien, ſchon halbwegs erbracht. — Unleugbar hat dieſe moderne Viſionshypotheſe auf den erſten Blick etwas Blendendes: gleichwohl vermag ſie vor einer nüchternen Kritik, wie ſich zeigen wird, nicht Stand zu halten.

Was zunächſt den Apoſtel Paulus betrifft, ſo hat er allerdings Viſionen aus eigener Erfahrung gekannt. Um ſo beſſer iſt er in der Lage geweſen zu beurtheilen, ob eine außerordentliche Erſcheinung, die ihm zu Theil ward, viſionär ſei oder nicht. Und nun läßt ſich zwingend erweiſen, daß er ſeine Chriſtuserſcheinung bei Damaskus für etwas Andres genommen hat als für eine Viſion. Denn 1) Chriſtusviſionen konnte er und konnten andere noch immer haben, — die 2. Kor. 12 erzählten viſionären Erlebniſſe liegen Jahre hinter jenem Tag von Damaskus: gleichwohl bezeichnet er die Erſcheinung, durch die er bekehrt ward, 1. Kor. 15, 8 mit ſeinem ἔσχατον πάντων ὥφθη κἀμοί als die letzte in ihrer Art, ſcheidet

[1]) Ap.-G. 9, 12; 18, 9; 22, 17; 27, 23; 2. Kor. 12, 1—4.

sie also ihrer Beschaffenheit nach von allen späteren Christusvisionen ab.[1]) 2) Visionen sind nach biblischer Anschauung eine wesentliche Form prophetischen Schauens; wer sie hat und von ihnen Zeugniß geben kann, ist ein „Prophet". Nun aber hat Paulus auf sein ἑωρακέναι τὸν κύριον den Anspruch nicht eines Propheten, sondern eines Apostels begründet (1. Kor. 9, 1—3), und „Apostel" war ihm nach 1. Kor. 12, 28 etwas Anderes und Größeres als „Prophet"; — so muß ihm auch die Christuserscheinung bei Damaskus etwas Anderes und Größeres gewesen sein als eine Vision. 3) Paulus hat von der physisch-psychischen Natur der Vision allerdings keine wissenschaftliche Erkenntniß; aber ebendarum bleibt ihm selbst auf der höchsten, ekstatischen Stufe derselben der Zweifel, ob man dabei „in oder außer dem Leibe sei" (2. Kor. 12, 2. 3), d. h. ob die Seele dem Leibe entrückt und momentan in eine reale höhere Welt versetzt sei, oder ob sie, im Leibe verblieben, nur himmlische Sinnbilder gezeigt bekomme.[2]) Bei dieser Ungewißheit konnte er auf ein visionäres Schauen die Gewißheit des leibhaftigen Auferstandenseins Jesu nicht bauen, die er nach 1. Kor. 15 auf seine Christuserscheinung bei Damaskus gebaut hat. Was für durchschlagende Gründe muß dieser Mann des schärfsten Denkens und der persönlichen visionären Erfahrung gehabt haben, sein Schauen Christi bei Damaskus, auf welches er seinen ganzen Christenglauben gründete, von einem blos visionären zu unterscheiden! Will man ihm nun trotzdem eine Selbsttäuschung zutrauen, vermöge deren er gerade diese Eine Vision nicht für eine solche, nicht für ein „Schauen im Spiegel und im Räthsel", sondern für ein „Schauen von

[1]) Wenn Steude a. a. O. S. 217 diese Schlußfolgerung bestreitet und lediglich ausgedrückt findet, daß die paulinische Erscheinung im Verhältniß zu den urapostolischen die letzte gewesen, so übersieht er, daß Paulus nicht geschrieben hat ἐσχάτῳ ἐμοί, „mir als dem letzten", sondern ἔσχατον ἐμοί, d. h. „das letzte Mal (als es überhaupt geschehen ist), mir". Damit ist die Eventualität weiterer gleichartigen Erscheinungen ausgeschlossen.

[2]) Vergl. die weiter unten folgenden Nachweise über die biblische Unterscheidung von „Schauen in Gesichten" und „Schauen von Angesicht zu Angesicht", und über die biblische Betrachtung der Vision überhaupt. Wenn Keim a. a. O. III. S. 583, den Apostel für Vorgänge seines inneren Seelenlebens das Postulat einer realen Versetzung in den Himmel, einer Art vorläufiger Himmelfahrt zu Hülfe nehmen läßt, so ist das eine abenteuerliche Deutung der Stelle. Die vernünftige und der sonstigen biblischen Denkweise entsprechende Auslegung habe ich oben angedeutet.

Angesicht zu Angesicht" genommen hätte,[1]) so bleibt man wenigstens verpflichtet, eine solche Christusvision im gegebenen Moment bei ihm als psychologisch möglich darzuthun, und hier kommt erst der breiteste Graben, über den kein Sprung gelingen will. Soll das Bild des auferstandenen, verherrlichten Christus, das ihm bei Damaskus erschien und seine ganze jüdisch-pharisäische Weltanschauung mit der Wucht der überwältigenden Thatsache zerbrach, ihm nicht in objectiver Realität aus einer höheren Welt entgegengetreten, sondern nur als subjectives Erzeugniß seines Seelenlebens ins Sehfeld seines Auges gelangt sein, dann mußte bereits zur Stunde dies Bild, das Bild des auferstandenen, in Herrlichkeit thronenden Christus sein Herz erfüllen und sein ganzes Seelenleben beherrschen. Und doch war er zur Stunde noch ein Ungläubiger, der diesen Jesus für nicht-auferstanden, für einen in den Scheol gefahrenen falschen Messias hielt und ihn eben als solchen aufs leidenschaftlichste in seinen Anhängern verfolgte. Welch kunstvolle Romane man immer erdichten möge, um in die Seele des zelotischen Verfolgers bereits den mit dem Unglauben ringenden Glauben an Christus hineinzudichten, und zwar in einer Stärke und Glut, die bis zur visionären Flamme auflodern konnte, — die beglaubigte Geschichte weiß davon nichts, und jede gesunde Psychologie sträubt sich dagegen, dasjenige, was bei Paulus die notorische Frucht jenes wunderbaren Erlebnisses gewesen ist, zugleich zur Wurzel desselben zu machen.[2])

Aber gesetzt, es gelänge, das noch von F. Chr. Baur für unauflöslich erklärte Geheimniß des pauliniſchen Bekehrungswunders in ein visionäres Erlebniß aufzulösen, — wäre damit in Betreff der durch Paulus bezeugten Ostererfahrungen der älteren Jünger irgend

[1]) Vgl. 1. Kor. 13, 12.

[2]) Ich fasse mich über diesen Gegenstand hier um so kürzer, als ich den Streit über die Natur des pauliniſchen Bekehrungswunders zweimal, und das zweite mal ohne Gegenrede zu erhalten, mit dem scharfsinnigsten Vertreter der Visionshypothese ausgefochten habe. Vgl. meine Abhandlungen gegen D. Holsten „Die Bekehrung des Apostels Paulus" Stud. u. Krit. 1864, und „die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung" Stud. u. Krit. 1870—71. Nur gegen eine Wendung Hase's in seiner „Geschichte Jesu" (S. 593) muß ich Verwahrung einlegen, nämlich daß „die gesammte unbefangene Schriftforschung die visionäre Natur der Umwandlung des Paulus anerkannt" habe. Ich hoffe auch zur unbefangenen Schriftforschung zu gehören und wäre nicht unempfänglich dafür, wenn man meine im letztgenannten Aufsatz vorgetragenen gegentheiligen Argumente widerlegen wollte.

etwas erreicht? Hier liegen die Verhältnisse doch wesentlich anders. Die Christuserscheinung des Paulus ist durch Jahre getrennt von dem, was den Uraposteln und ihren Genossen in unmittelbarer Folge des Todes Jesu zu Theil ward. Der christliche Auferstehungsglaube, der — von den verfolgten Christen dem Paulus aufs eindrucksvollste bezeugt — zu dessen Christusvision einen Haupthebel gebildet haben soll, war bei diesen Erstlingszeugen der Auferstehung noch gar nicht vorhanden. Endlich stehen einer augenblicklichen Erscheinung vom Himmel, wie die paulinische Christuserscheinung in der Apostelgeschichte beschrieben wird, in den Evangelien anschaulich erzählte Vorgänge gegenüber, welche auf dem altgewohnten Boden der irdischen Verhältnisse verlaufen. — Allerdings, in Einer Beziehung scheint die Visionshypothese bei jenen älteren Jesusfreunden leichteres Spiel zu haben als bei Paulus: der Glaube an Jesum, den man in die Seele des Paulus vor seiner Bekehrung so schwer hineindenken kann und ohne den doch eine seelische Erzeugung des verherrlichten Christusbildes undenkbar bleibt, ist bei einer Maria Magdalena, bei einem Petrus und seinen Genossen irgendwie vorhanden. Wenn auch niedergeschmettert durch den furchtbaren Eindruck der Kreuzigung, war der Glaube an Jesum in den Herzen dieser Vertrautesten gewiß nicht ertödtet, um so weniger als Jesu Weissagungsreden von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben sammt der immer daran geknüpften Verheißung eines Wiederkommens in Herrlichkeit ihnen nun erst recht bedeutsam werden mußten, und die ungeheure Spannung, in welche die widerstreitendsten Gefühle — einerseits die niederschlagende Wucht zerbrochener Hoffnungen, andererseits das Sichaufringen einer unvertilgbaren gläubigen Liebe — die Seelen jener Getreuen versetzen mußten, scheint die natürlichen Vorbedingungen der Vision auch bei Solchen, welche seither mit diesen abnormen Zuständen nichts zu schaffen gehabt, in der That darzubieten. Nur ist mit der abstracten Möglichkeit, daß es in jenen Tagen bei einem Petrus oder bei einer Magdalena zu Jesusvisionen gekommen, und daß diese Gesichte nach einem unleugbaren Gesetz psychischer Ansteckung sich auch auf weitere Kreise fortgepflanzt, noch sehr wenig gewonnen. Es gilt, die Hypothese an einer ganzen Reihe concreter Umstände, die außer Zweifel stehen, durchzuführen, oder, wenn man das nicht kann, sie fallen zu lassen. Zunächst bleibt zwischen einem allgemeinen Glauben an Jesum als den von Gott bestimmten Messias und dem eigenthümlichen Glauben an seine Auferstehung, — es bleibt zwischen der

immerhin tief niedergedrückten Stimmung der Jünger und einer Exaltation, die sein Bild nicht in der dem Gefühl und Gedächtniß doch nächstliegenden Martergestalt, sondern in der Gestalt eines verklärten Siegers über Grab und Tod in der Seele erzeugt hätte, eine weite, weite Kluft. Wie hat man versucht, diese Kluft auszufüllen?

Zweierlei Wege sind versucht worden. Der eine, im engsten Anschluß an die evangelische Ueberlieferung, verwerthet vor allem die Individualität der Maria Magdalena.[1]) Ein Weib, eine glühende Anhängerin Jesu, eine von siebenfacher Besessenheit Geheilte, also vermuthlich eine Person von sehr abnormen Nervenzuständen, — was scheint es weiter zu bedürfen, um ihr den für ihr Herz untödtbaren Todten, der in lichter Herrlichkeit in ihrer Seele fortlebt, beim ersten Gang nach seinem Grabe erscheinen zu lassen? Und war die beseligende Lösung des furchtbaren Widerspruchs, der auf allen den Freunden des Gekreuzigten lastete, einmal erlebt, wie sollte die Flamme der Vision von der ersten unbewußten Erzeugerin nicht weiterzünden in einem Petrus, in den Elfen, in den Fünfhundert, in denen allen die gleiche Seelenstimmung vorhanden war? — Man denkt sich dies Weiterzünden der Ekstase eines nervenzerrütteten Weibes auf ernste, starke, thatkräftige Männer, wie nach allem was wir wissen Petrus einer war, doch etwas zu leicht. In der evangelischen Erzählung weisen die Jünger die Frauenbotschaft von Engelerscheinungen am Grabe kopfschüttelnd ab und erklären sie für Weibergerede, und Ap.-G. 12, wo den im Gebet für den gefangenen Petrus Vereinigten eine Magd die Botschaft bringt, Petrus stehe befreit vor der Thür, antworten sie ihr „du rasest," und da sie darauf beharrt: „es ist sein Engel." Dazu kommt, daß dieser am Grabe Jesu sich entzündende Visionsfunke seinen stärksten Dämpfer in nächster Nähe gehabt hätte, — eben dies Grab. So stark und besinnungslos können wir uns das Visionsfieber bei den Jüngern unmöglich denken, daß keiner von ihnen auf den Gedanken gekommen wäre, zu dem in Freundeshänden befindlichen Grab hinauszueilen, um für die beseligende Botschaft oder Erscheinung die noch beseligendere Probe der Gewißheit, der objektiven Wahrheit zu holen. Und wenn die Freunde Jesu nicht so viel Besonnenheit gehabt hätten, — die Feinde hätten sie gewiß gehabt. Keine tödtlichere Widerlegung hätte es für die erst leise, bald immer nachdrücklicher auftretende

[1]) Vgl. Renan, Vie de Jésus, Chap. 26.

Auferstehungsmähr gegeben, als die Aufweisung seines verwesenden Leichnams, des Leichnams, zu dessen Herbeischaffung das Synedrium sein eignes Mitglied, den Joseph von Arimathia, am allerleichtesten hätte anhalten können. Was man gegen diese für die Visionshypothese so sehr fatale Grabesinstanz zu sagen liebt, — die Juden hätten vor verwesenden Leichnamen eine unüberwindliche Scheu gehabt, auch sei ein solcher nach sieben Wochen, als die Jünger predigend hervorgetreten, nicht mehr erkennbar gewesen, ist ungemein schwach. Diesmal hätte das allerdringendste Interesse die Leichenscheu der Synedristen denn doch wohl überwunden, ganz abgesehen davon, daß sie die Untersuchung nicht hätten persönlich vorzunehmen brauchen; und daß nach sieben Wochen die Identität eines Begrabenen, zumal eines Einbalsamirten, nicht mehr sollte festzustellen gewesen sein, glaube wer will; — auch hat die Botschaft, er ist auferstanden, Jerusalem gewiß nicht erst nach sieben Wochen, sondern vom dritten Tage an durchlaufen. Die Sage vom Leichendiebstahl der Jünger, die Matthäus als alte Ausflucht der Juden erwähnt, spricht vielmehr dafür, daß man jenen Gegenbeweis gegen die Auferstehung gern geführt haben würde, wenn er nur zu führen gewesen wäre.[1]) — Wie nun, sollen wir etwa annehmen, das Grab sei leer gewesen, ohne daß eine Auferstehung stattgehabt, durch irgend einen nicht mehr aufzuhellenden Vorgang, oder durch absichtsvolle Veranstaltung Dritter? Dann würde allerdings die visionäre Entzückung der Magdalena und der Glaube der Jünger an ihre Botschaft weit begreiflicher, aber um welchen Preis? Um den Preis, daß an einem entscheidendsten Punkte der Weltgeschichte der sinnlose Zufall oder aber die List geheimer Regisseure den Auferstehungsglauben und damit das ganze Christenthum erst ermöglicht hätte.

[1]) Keim, der zwar nicht der Visionshypothese, aber doch einer Erklärung des Auferstehungsglaubens folgt, welche das Grab und den begrabenen Leib schlechterdings fernhalten muß, hat sich an den Strohhalm angeklammert, daß doch auch Herodes Antipas den Leichnam des Täufers nicht habe ausgraben lassen, um festzustellen, ob er wirklich (in Jesu) auferstanden sei (Bd. III, S. 548). Als ob das Interesse des Vierfürsten, klarzustellen, ob Jesus der auferstandene Täufer oder sonst ein auferstandener Prophet u. s. w. sei, sich entfernt vergleichen ließe mit dem Interesse, welches das Synedrium haben mußte, die Auferstehung Jesu zu widerlegen! Wenn Keim a. a. O. behauptet, das Leerfinden des Grabes sei der „Kritik" überhaupt durchaus zweifelhaft geworden, so ist zu antworten: doch nur derjenigen Kritik, deren Hypothesen an dem leergefundenen Grabe zu Schanden werden.

Solche Annahmen sind doch auch einem Strauß zu abenteuerlich erschienen, und er hat daher eine ganz andre Geburtsgeschichte der Auferstehungsvision aufgebaut. Vorsichtig sucht er das für dieselbe so gefährliche Grab zu beseitigen, — Jesus, meint er, sei wohl überhaupt nicht ehrlich begraben, sondern an irgend einem unehrlichen Ort eingescharrt worden, der nach sieben Wochen so leicht nicht wieder aufzufinden gewesen sei; noch vorsichtiger schickt er, weil er das selber nicht recht glaubt, die Jünger möglichst weit aus dem Bereiche des Grabes weg. Im Widerspruch mit der evangelischen Ueberlieferung nimmt er an, daß die Jünger bei Jesu Tode nach Galiläa geflohen, — dort erst hätten sie sich selber wiedergefunden, und seien an der Hand der Schrift, in der sie Trost und Rath gesucht, zu dem Glauben gelangt, daß ihr Jesus nicht todt sein könne, daß er auferstanden sein müsse; und dieser Glaube habe sich ihnen dann bis zu Visionen des Unvergeßlichen gesteigert und so seine eigne begeisternde Bestätigung hervorgetrieben. Wir haben die Haltlosigkeit jener hypothetischen Flucht nach Galiläa schon oben nachgewiesen; aber auch wenn man sie zugäbe, — die Jünger wären immer noch früh genug (zum Pfingstfest) nach Jerusalem zurückgekehrt, um einmal an das Grab Jesu zu denken und sich von dessen Leere zu überzeugen: denn daß Jesus nicht „irgendwo eingescharrt", sondern förmlich und liebevoll begraben worden ist, berichten nicht nur die Evangelien, es berichtet's auch der nicht zu verdächtigende Zeuge, Paulus, 1. Kor. 15, 4. Hievon abgesehen, — es ist ein recht weiter Umweg, den Strauß die Jünger zur Auferstehungsvision machen läßt, vom Zweifeln und Verzagen zum Schriftforschen, vom Schriftforschen zum Glauben, vom Glauben zum visionären Schauen; und wem drängte sich da nicht der Gedanke auf, wie unwahrscheinlich auf diesem weiten Wege der letzte Schritt sei: der Weg der Reflexion soll in Ekstase gemündet haben; ein Auferstehungsglaube, der aus Schriftgründen erwachsen, soll auf einmal nach Wochen in ein visionäres Schauen umgeschlagen sein! Was aber diese in sich so unwahrscheinliche Erklärung vollends unmöglich macht, ist der als Anfangspunkt der Auferstehungserscheinungen von allen Seiten bezeugte dritte Tag: bis zum dritten Tage konnten die Jünger nicht einmal nach Galiläa flüchten, geschweige denn dort jenen ganzen psychologischen Prozeß durchmachen. Begreiflicherweise bemüht sich Strauß, den dritten Tag als nicht durch die erste Ostererfahrung gegebenes, sondern unabhängig davon aus dogmatischer Vermuthung

entstandenes Datum hinzustellen; der Messias habe doch nur eine kurze Sabbathruhe im Grabe halten dürfen, und „drei Tage", der „dritte Tag" sei sprichwörtlich gewesen für eine kurze Zeit; — „Er macht uns lebendig nach zweien Tagen, heiße es einmal im Hosea (6, 2), er wird uns am dritten Tage aufrichten, daß wir vor ihm leben werden." Strauß übersieht, daß der „dritte Tag" schon von Paulus, also aus der Ueberlieferung des Petrus bezeugt ist, des Petrus, der ihn doch nur im mathematischen Sinne gemeint haben kann; er übersieht, daß für den dritten Tag in diesem mathematischen Sinne ebenso die schon im apostolischen Zeitalter nachweisliche Sonntagsfeier als Feier des Wochentages der Auferstehung zeugt; er übersieht endlich, daß gerade wenn „drei Tage", oder auch der „dritte Tag" sprichwörtlich waren, das Datum der Auferstehung Jesu auf dies Sprichwort nicht zurückgeführt werden kann, denn Jesus ist den Evangelien zufolge nicht nach drei Tagen, auch nicht, wie die Rede des Hosea lautet nach zweien am dritten, sondern, wenn man irgendwie natürlich rechnet, am Morgen des zweiten Tages auferstanden, und nur sehr künstlich und darum nur nachträglich kann das triduum in die Zeit vom Freitag Abend bis zur Sonntagsfrühe hineingerechnet worden sein. Strauß traut auch seinen eigenen Nachweisungen nicht; er meint im Voraus: „So wären wir mit unserer Vorstellung von der Auferstehung Jesu noch lange nicht geschlagen, wenn auch feststünde, daß in der That schon am dritten Tage nach seinem Tode die Ueberzeugung von derselben unter den Jüngern hervorgetreten wäre", und schon vorher hat er sich für diesen Fall die Renan'sche Erklärung des ganzen Auferstehungsglaubens aus der Ekstase der Maria Magdalena offengehalten.[1]) Damit aber hat er seine ganze Entstehungsgeschichte des Auferstehungsglaubens vertauscht mit einer anderen, die er aus guten Gründen vermeiden möchte und deren Bedenklichkeit wir oben nachgewiesen haben. Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin.

Darf man nach diesen Leistungen der scharfsinnigsten Kritiker getrost behaupten, daß die visionäre Erklärung des Auferstehungsglaubens der Jünger bis jetzt nicht geglückt sei, so kommen weitere Thatsachen hinzu, welche darthun dürften, daß sie überhaupt nicht glücken kann.

[1]) Strauß, L. J. v. 1864, S. 313 und 309.

Zuvörderst widerstreben die in den Evangelien überlieferten Ostergeschichten der visionären Erklärung durchaus. Zwei charakteristische Züge gehen überall durch diese Scenen hindurch: entweder daß man ihn anfangs nicht erkennt, oder daß man an seiner Leibhaftigkeit zweifelt; beides ist für eine visionäre Herleitung des zu Grunde liegenden Thatsächlichen geradezu tödtlich. Das Visionsbild als ein von Innen kommendes, aus dem unbewußten Leben der Seele selbst geborenes ist dem Visionär unmittelbar bekannt und vertraut, auch wenn er das Original, wie die Jungfrau von Orleans ihre Heiligen, oder die Jünger bei Jesu Verklärung den Moses und Elias, im Leben nie gesehen hätte. Und ebenso schließt der visionäre Seelenzustand seiner Natur nach die gleichzeitige Reflexion des Zweifels aus, oder wenn er sie in wunderlichem Selbstwiderspruch — wie zuweilen der Traum — zuließe, so wäre ihm ebendamit ein Element der Kritik eingeimpft, welches nach dem Zerrinnen des Anschauungsmomentes nothwendig übermächtig werden und die Erzeugung eines Glaubens aus demselben verhindern müßte. Gegen diese Hindernisse der visionären Erklärung verfängt es nicht, die evangelischen Einzelerzählungen als sagenhaft in Anspruch zu nehmen: auch Sagen wollen in ihrer Entstehung erklärt sein, und wenn der thatsächliche Kern, der die Sage poetisch umhüllt, in diesem Falle visionäres Erleben wäre, so müßte sich das auch in der sagenhaften Ausgestaltung noch verrathen und nicht verleugnen. Aber wie wenig ist Strauß im Stande, z. B. die Emmahusgeschichte, die auch er nicht als bewußte Tendenzerdichtung zu nehmen vermag, aus einem visionären Vorgang herzuleiten: er muß bei ihr zu einer ganz anderen Ableitungsweise, zu der sonst von ihm verspotteten „natürlichen" Erklärung zurückgreifen, indem er daran erinnert, wie seiner Zeit der verschwundene Herzog Ulrich von Württemberg von den Bauern bald da bald dort vermeintlich gesehen worden sei, und indem er von einem „Unbekannten" fabelt, der den beiden Wanderern in begeisterter Rede das Verständniß über den Tod des Messias aufgeschlossen, und dann von ihnen, „als er im Abenddunkel von ihnen schied", für Jesus gehalten worden sei. Als ob es damals in Palästina einen Unbekannten hätte geben können, welcher Jesusjüngern das unverstandene Geheimniß des Messiastodes aufzuschließen vermocht hätte, außer dem auferstandenen Jesus selbst. — Was insonderheit die durch alle Evangelien laufenden Variationen des Thomaszweifels angeht, so ist es etwas auf kritischer Seite Geläufiges, dieselben aus

der Tendenz der Selbstvergewisserung des Glaubens, der vorsorglichen Widerlegung jedes möglichen Zweifels hervorgegangen zu denken. Aber wir haben schon oben erinnert, daß es unthunlich ist, den Aposteln bei ihren Lebzeiten und gleichsam unter ihren Augen in Betreff ihrer wichtigsten Lebenserfahrung allerlei andichten zu lassen, und welche Andichtung wäre ungeziemender und für sie unleidlicher gewesen, als die eines Zweifels, wo sie keinen Zweifel gehegt? Vielmehr wird sich uns dieser Zweifel weiter unten als in den geschichtlichen Verhältnissen der Jünger wohlmotivirt, ja geradezu psychologisch nothwendig ergeben, und ebendamit seine Zurückführung auf Tendenzdichtung auch von dieser Seite her sich verbieten.

Ebensowenig wie die evangelische Osterüberlieferung, reimt sich mit der Visionshypothese das im hellsten Licht der Geschichte liegende Ergebniß der Ostererlebnisse. Jene Hypothese malt uns eine schwärmerische Gemeinschaft, in der Eine Vision die andre entzündet, ein nervöses Weib den männlich starken Petrus, dieser wieder die Elf, die Fünfhundert mit sich fortreißt und so das Visionsfieber zu immer höherem Grade sich steigert: aber die älteste Christenheit ist keine Gemeinschaft von verzückten Schwärmern; wir finden sie, und die Apostel an ihrer Spitze, schon wenige Wochen nachher in ernstester Arbeit, im mannhaften Kampf mit der Welt. Wäre die Vision die Mutter dieser ersten Christengemeinde gewesen, dann hätte dieselbe jenen mütterlichen Charakter unmöglich binnen sechs Wochen abstreifen und einen solchen bei aller Begeisterung besonnenen, lehrhaften, thatkräftigen, weltüberwindenden Charakter gewinnen können. Solche Geister, einmal gerufen, verschwinden so schnell nicht. Die montanistischen Ekstasen haben ein halbes Jahrhundert angefüllt;[1]) so müßte, anstatt der alles in allem neun Erscheinungen, welche die Evangelien sammt dem Apostel Paulus aus vierzig Tagen zusammenbringen, die Christusvision Monate, Jahre lang das tägliche Brod der Gläubigen gewesen sein, bis man endlich in Folge einer Erschöpfung des ekstatischen Fiebers etwa in andere, nüchterne Lebensformen den schweren Uebergang gefunden hätte. Es ist dieser an jeder späteren Inspirirtengeschichte sich bewährende Gesichtspunkt, welcher einen Forscher wie Keim, der im Uebrigen die ganze Strauß'sche Anzweifelung der evangelischen Auferstehungsberichte genehmigt, dennoch von der Unhaltbarkeit der Visionshypothese überzeugt hat. Um-

[1]) Vgl. Keim, Bd. III, S. 597.

sonst würde man dem die Erinnerung entgegenhalten, daß doch auch in der apostolischen Gemeinde, wie sie vom Pfingstfest datirt, Ekstatisches noch sporadisch vorkomme, wie z. B. das am Pfingsttage selbst hervortretende Zungenreden und mancherlei Visionäres, das in der Apostelgeschichte vorkommt, — auch Christusvisionen. Gerade daß das alles an die Geistesausgießung angeknüpft wird, und nicht an die Auferstehung Jesu, gibt zu erkennen, daß die Erfahrung von letzterer keine visionäre, ekstatische gewesen sein kann: wäre sie es gewesen, dann hätte die apostolische Gemeinde neben Ostern niemals ein Pfingsten zu feiern gefunden, sondern schon Ostern würde sich ihrem Bewußtsein als der Quellpunkt ihres neuen, wunderbaren Geisteslebens dargestellt haben.

Endlich scheitert die Visionshypothese an den nichts weniger als zusammenstimmenden Vorstellungen, welche die Jünger einerseits über visionäres Schauen, andererseits über Todtenauferstehung hegten.

Haben denn die biblischen Menschen, wenn sie von „Gesichten" hörten oder selber Gesichte hatten, eine leibhaftige Realität des Geschauten vorausgesetzt? Die Kritik bejaht diese Frage ohne Bedenken; sie meint, daß weil jene Leute von der Natur und Entstehung der Vision keine wissenschaftliche Erkenntniß gehabt, dieselbe vielmehr auf Gottes unmittelbares und alleiniges Wirken zurückgeführt hätten, so habe ihnen zur Erkenntniß der Nichtrealität des Geschauten jede Handhabe gefehlt. Um diese Schlußfolgerung als Trugschluß zu durchschauen, braucht man sich nur eines der Vision formal sehr ähnlichen, aber alltäglichen Phänomens zu erinnern, nämlich des Traums: halten wir etwa unsere Traumbilder darum, weil wir uns ihre Entstehung nicht wissenschaftlich zu erklären vermögen, für reale Erscheinungen? „Wer mich fragt, sagt Augustin in einer Erörterung der Vision, woher die anscheinend körperlichen Bilder bei der Ekstase kommen, welche der Seele ausnahmsweise begegnen, den frage ich wieder, woher den Schlafenden das erscheine, was die Seele täglich erfährt. Was immer die Natur jener Erscheinungen sei, — Leibhaftigkeit ist sie sicher nicht (procul dubio corpus non est). Wem dies zu wissen nicht genügt, der mag nach der Entstehung derselben andere fragen; ich bekenne dieselbe nicht zu wissen."[1]) Der physiologischen Seite der Vision ebenso unkundig wie die biblischen Männer, und von ihrem Offenbarungscharakter in der heiligen

[1]) Augustinus de genesi ad literam, XII.

Geschichte ebenso überzeugt, haben Theodoret und Augustin dennoch die Leibhaftigkeit der Visionsbilder entschieden in Abrede gestellt: ὀπτασία ἦν, οὐ φύσις, τὸ φαινόμενον, — οὐ φύσις ἦν τὸ δεικνύμενον, ἀλλὰ πνευματικὴ θεωρία, urtheilt Theodoret über das Erscheinungsbild bei der Taufe Jesu, und Augustin bezeichnet die Visionserscheinung geradezu als visio imaginaria. Aber dieselbe Unterscheidung von Vision und Realität, dieselbe Erkenntniß der Nichtleibhaftigkeit des Visionsbildes läßt sich auch in der Bibel selbst nachweisen. „Ist jemand unter euch ein Prophet, spricht Jehovah 4. Mos. 12, 6—8, dem will ich mich kundmachen in einem Gesicht oder will mit ihm reden in einem Traum. Aber nicht also mein Knecht Mose, der in meinem ganzen Hause treu ist: mündlich rede ich mit ihm und er siehet den Herrn in seiner Gestalt, nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse." Also die Vision ist wohl, wie das Traumgesicht, eine Form göttlicher Offenbarung, aber eine unvollkommene, niedere, in der man die himmlischen Realitäten nicht „in ihrer Gestalt", nicht „von Angesicht zu Angesicht" schaut. In offenbarer Anspielung an diese Stelle beschreibt Paulus 1. Kor. 13, 12 das Unvollkommene, „Stückwerkliche" der Prophetie mit den Worten „Wir schauen jetzt mittelst eines Spiegels, im Räthsel, einst aber von Angesicht zu Angesicht"; also das „Gesicht" des Propheten ist ihm ein Reflex, ein zu enträthselndes Sinnbild, das Gott ihm vor die Seele stellt, nicht eine Erscheinung des Himmlischen wie es ist. Kann hienach ein Zweifel sein, wie die biblischen Männer Visionen, die ihnen selbst zu Theil wurden, aufgefaßt haben? Wenn dem Paulus Ap.-Gesch. 16 im Nachtgesicht ein Mann aus Macedonien erscheint, der ihm zuruft „Komm hernieder nach Macedonien und hilf uns", so fragt er nicht, wer dieser Macedonier sei und wo er her- und hingekommen, sondern er versteht, daß ihm Gott durch dies anschauliche Gleichniß hat sagen wollen: Geh nach Macedonien und predige. Wenn dem Petrus vor seinem Gange zum Hauptmann Cornelius eine Vision zu Theil wird, ein Tuch mit allerhand reinen und unreinen Thieren ihm vom Himmel herabschwebt mit der Weisung: „Petrus, schlachte und iß", so meint er hernach keinen Augenblick, dies Gesicht habe ihm wirklich zur Sättigung seines Hungers himmlische Speise darbieten wollen, sondern er fragt sich sofort, „was das Gesicht wäre", d. h. bedeute, und als er die Einladung in ein heidnisches Haus erhält, das er bis dahin für unrein und unbetretbar gehalten, so ist er mit dem Visionsbild im Reinen. Ja, so klar ist

sich das biblische Bewußtsein über die Nichtrealität, Nichtleibhaftigkeit der visionären Erscheinung, daß in einer anderen Erzählung der Apostelgeschichte „Vision" und „wahrhaftig Geschehendes" geradezu einander entgegengesetzt wird: „Petrus wußte nicht, daß ihm solches wahrhaftig geschehe durch den Engel, sondern es däuchte ihn, er sehe ein Gesicht", Ap.-G. 12, 9. Umsonst sucht Holsten, der scharfsinnige Vertreter der Visionshypothese, diesen Thatsachen zu entrinnen durch die Ausflucht: nur die irdische Leibhaftigkeit des Geschauten werde verneint, dagegen eine himmlische vorausgesetzt, jene Lichtmaterie, aus der man sich die himmlischen Gestalten und insonderheit die verklärte Leiblichkeit Jesu bestehend gedacht und mit welcher der Lichtglanz, in welchem Visionsbilder erschienen, vollkommen täuschend übereingestimmt habe:[1]) diese Behauptung führt zu Absurditäten, welche

[1]) Holsten, Zum Ev. des Paulus u. des Petrus, S. 20 ff. Noch zuversichtlicher Keim (a. a. O. S. 582): „Im Voraus doch galt auch das visionär Geschaute dem A. T. wie dem Paulus als Wirklichkeit, und zwar nicht nur als unsinnliche, geistige Realität, sondern als sinnenfällige Uebersinnlichkeit, welche bald zum Menschen auf die Erde herabstieg, bald auch dem Entrückten im Himmel zu Theil ward." Daß hievon das volle Gegentheil wahr ist, hoffe ich oben darzuthun. — Indeß, es scheint vergeblich, wider die Visionshypothese wissenschaftliche Beweise anzustrengen, — wenigstens denen gegenüber, die es als eine unbedingte Aufgabe unsrer Wissenschaft ansehen, das Auferstehungswunder wegzuschaffen. Auch Weizsäcker im Eingangskapitel seines Apostolischen Zeitalters hat kein Bedenken getragen, unter vollständiger Ignorirung aller Gegenargumente die wissenschaftliche Aufgabe a priori dahin zu fassen. Ueber die völlige Hinfälligkeit seines Ausgangspunktes in den Evangelien, der angeblichen Flucht der Jünger nach Galiläa, habe ich mich oben ausgesprochen. Um nichts besser ist der aus den paulinischen Anschauungen versuchte Beweis: Paulus habe ja den Auferstandenen im „geistlichen Leibe" gedacht, also habe er ihn auch nur „im Geiste sehen können", und „jede Annahme eines sinnlichen Leibes, wie er zuvor war, falle dahin." Wirklich? Paulus hätte das σῶμα πνευματικόν als pures πνεῦμα und nicht mehr als σῶμα gedacht; er hätte trotz Röm. 8, 11; 1. Kor. 6, 13. 14 keine principielle Identität des gegenwärtigen und des künftigen Leibes gelehrt; er hätte sich vorgestellt, daß wenn Christus bei seiner Parusie im verklärten Leibe wieder erschiene, alle Völker ihn lediglich visionär, „im Geiste" sehen und erkennen würden? Endlich soll auch Petrus, der, weil Paulus 1. Kor. 15 unter den „Zeugen" die Maria Magdalena übergeht, durchaus der Erstempfänger der Osteroffenbarung gewesen sein muß, nur eine himmlische Erscheinung gehabt haben, ein mystisches Erlebniß, welches den apostolischen Thatendrang in ihm entflammte. Beweis: eben weil die Petruserscheinung eine himmlische war, die Tendenz der urchristlichen Sagenbildung aber auf irdisch-sinnenfällige Erscheinungen ging, ist die Petruserscheinung bis auf die verlorene

den biblischen Männern zuzutrauen unmöglich ist. Oder soll, um an die eben gebrauchten Beispiele anzuknüpfen, Paulus wirklich geglaubt haben, daß ein himmlischer Macedonier, aus Lichtmaterie gewoben, ihm leibhaftig ans Bett geschickt worden sei? Und Petrus oder Lucas Ap.-G. 10, daß „reine und unreine Thiere", also z. B. Schweine, aus Lichtmaterie bestehend und im Himmel vorräthig gehalten, leibhaftig in einem leibhaftigen himmlischen Tuch zur Erde herabgelassen worden? Soll Petrus Ap.-G. 12, da er bei seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker „ein Gesicht zu sehen meinte", etwa gemeint haben, er existire doppelt, einmal in irdischer Leiblichkeit in Ketten und Banden, und einmal in himmlischer Leiblichkeit, vom Engel befreit? Man mache von dieser Sachlage auf die Visionshypothese über Jesu Auferstehung die einfache Anwendung. Wäre nach Jesu Tode seine lichte Gestalt den Jüngern in Gesichten erschienen, so würden sie überzeugt gewesen sein, daß Gott ihnen

Spur Luc. 24, 34 ausgelöscht worden. Man kann sich nach W. „keinen stärkeren Beweis denken, als daß in dieser Sache die Geschichte ganz von der Legende verdrängt wurde." Ja, wenn man zuvor die Geschichte zur Legende, und eine Legende zur Geschichte gemacht hat! Wie, wenn die Petruserscheinung nur darum in den Evangelien nicht erzählt würde, weil man keine näheren Umstände von ihr zu erzählen hatte und die Erscheinung Jesu im Jüngerkreise sie in aller Weise überragte? Die Tendenz, himmlische Erscheinungen in irdische umzubilden, hätte es doch näher gehabt, die Petruserscheinung selbst sinnlich auszumalen als behufs ihrer Verdrängung andere Erscheinungen erst zu erdichten. Zudem, wenn jene Petruserscheinung gewesen wäre wie Weizsäcker sie denkt, dann wäre des Petrus Ostern zugleich sein Pfingsten gewesen; aber die urchristliche Erinnerung unterscheidet Oster- und Pfingsterlebniß durchaus. Noch mehr, das Ostererlebniß des Petrus, wie W. es sich denkt, hätte ihm garnicht zum Pfingsterlebniß, d. h. zum Antrieb apostolischer Wirksamkeit werden können. Eine Erscheinung, die dem Petrus nicht mehr gegeben hätte als die Ueberzeugung „Er lebt, und lebt schon in jener himmlischen Gestalt, in welcher seine Wiederkunft erfolgen wird", hätte den Petrus und seine Genossen wohl zur Sehnsucht, dem Herrn in dies herrliche Jenseits nachzufolgen, oder zu der Hoffnung, ihn später aus demselben wiederkehren zu sehen, erwecken können, nicht aber zu dem Muth und Drang, ihm das widerstrebende Israel zu erobern. Denn daß Jesus das Loos eines Gerechten im Jenseits erlangt, das wäre ja kein Siegesfactum fürs Diesseits gewesen, das dem Apostel den Muth hätte einflößen können nun im Namen Jesu auszurichten, was diesem selber auszurichten nicht gelungen war; jedenfalls würde er dazu die gehoffte Wiederkunft abgewartet haben. Endlich hätte aus einer Erscheinung, wie W. sie sich denkt, unmöglich der neutestamentliche Auferstehungsglaube, der Glaube an Jesu und unsre Auferstehung, wie er im N. T. vorliegt, entstehen können. Doch davon oben im Texte. —

durch dieses Bild etwas sage wolle: vielleicht daß sie an diesem Jesus gläubig halten sollten; vielleicht, daß dieser Jesus, den sie gekannt und geliebt, nun bei ihm sei in Seligkeit und Herrlichkeit; aber nimmermehr würden sie geschlossen haben, das Bild, das sie sähen, sei Jesus in Person, der Lichtglanz, in dem er schwebe, sei sein verklärter Leib, und noch viel weniger, dieser verklärte Leib sei derselbe, der am Kreuze geblutet und im Grabe gelegen, — es sei seine leibhaftige Auferstehung, deren er sie auf diese Weise gewiß machen wolle.

Ich sage: noch viel weniger dies letztere, und hier tritt die andere Frage in unsere Untersuchung ein: Was haben sich die Jünger unter Todtenauferstehung gedacht? Gesetzt, die visionäre Erscheinung einer geschichtlichen, verstorbenen Person wäre doch anders aufgefaßt worden, als sonst ein mehr zu symbolischer Deutung aufforderndes Visionsbild, — sie wäre wirklich als Erscheinung einer solchen Person selbst aufgefaßt worden,[1]) so läge doch immer noch zwischen dem Gedanken einer aus dem Jenseits hervortretenden abgeschiedenen Seele und dem Gedanken einer Auferstehung aus dem Grabe eine weite, unvermittelte Kluft. Oder sollte es wahr sein, was wiederum Holsten zur Ermöglichung der Visionshypthese behauptet hat: die ganze Vorstellung einer Auferweckung aus dem Grabe sei erst Erzeugniß einer secundären altchristlichen Sagenbildung; die ursprüngliche Anschauung der Jünger habe von einer Wiederbelebung des begrabenen Leibes ganz abgesehen und sich lediglich auf die Wiederbekleidung der Seele mit einem verklärten Leibe bezogen?[2]) Dann müßten wenigstens Paulus und der Apokalyptiker jene angeblich ursprüngliche Auferstehungsidee noch aufweisen, die beiden auch von der kritischen Schule anerkannten Vertreter der ersten christlichen

[1]) Nur beweist die Verklärungsgeschichte Marc. 9 mit ihrer Erscheinung des Moses und Elias für eine solche Anschauung noch nicht, denn bei dieser Erzählung ist schwer ausmachen, was Ansicht der Jünger und was Auffassung der Erzähler ist. Doch scheint sich Weiß durch dieselbe zu einiger Billigung der oben widerlegten Holsten'schen Ansicht bestimmen gelassen zu haben: wenigstens äußert er Bd. II, S. 603: „wir haben wiederholt gesehen, daß durch eine solche (Vision) die Gewißheit von der Realität einer übernatürlichen Thatsache mit aller Gewalt eines durch eigene Erfahrung gestützten Ereignisses begründet werden kann." Nach meiner Meinung ein unnöthiges und unbegründetes Zugeständniß.

[2]) Holsten, a. a. O. S. 119 f. 156 f.

Generation im Neuen Testament, aber auch bei ihnen wüßte ich keine Spur derselben, — im Gegentheil. Schon die Art und Weise, wie Paulus 1. Kor. 15, 4 und Römer 6, 4 Begräbniß und Auferstehung Jesu in Zusammenhang bringt, legt die Vermuthung nahe, daß auch ihm die Auferstehung ein Hervorgehen aus dem Grabe gewesen, und diese Vermuthung wird zur Gewißheit, wenn man sieht, wie er 1. Kor. 15 bei aller Vergeistigung der grobsinnlichen jüdischen Auferstehungsidee doch an einer principiellen Einheit des irdischen und des himmlischen Leibes festhält und wie er 1. Kor. 6, 12—14 mit ausdrücklicher Heranziehung der Auferstehung Christi auf diese wesentliche Identität des gegenwärtigen und des zukünftigen Leibes eine ethische Schlußfolgerung gründet, die ohne dieselbe unmöglich wäre.[1]) Was aber die Apokalypse angeht, so erhellt ihre Vorstellung von der Auferstehung Jesu am besten, wie auch Keim sieht,[2]) aus der ihr offenbar nachgebildeten Weissagung von der Auferstehung der beiden letzten Zeugen Kap. 11: die beiden werden getödtet, ihre Leichen liegen auf der Gasse der Stadt, „wo auch ihr Herr gekreuzigt worden," aber nach drei und einem halben Tag fährt der Geist des Lebens in sie, und sie treten auf ihre Füße; dann fahren sie in einer Wolke gen Himmel. Wie hätten auch die ältesten Christen unter Auferstehung etwas anderes verstehen sollen als Wiederbelebung des getödteten Leibes, als lebendiges Hervorgehen aus dem Grab, da das jüdische Volk nichts anderes darunter verstand? Eine einzige Spur im Neuen Testament könnte man hiegegen anführen, die aber Holsten nichts hilft, weil in ihr eben von keinem neuen, verklärten

[1]) Steude a. a. O. S. 235 bestreitet, daß hier eine Identität des gegenwärtigen und des künftigen Leibes vorausgesetzt sei, mit Berufung auf die Schrulle Rückerts, daß der Apostel dann nicht ἡμᾶς ἐξεγερεῖ, sondern τὸ σῶμα ἡμῶν ἐξεγερεῖ hätte schreiben müssen. Als ob der Ausdruck ἐγείρειν nicht den Leib selbstverständlich involvirte und nach τὸν κύριον das einfache ἡμᾶς nicht das allein Natürliche wäre! Die ganze Argumentation des Apostels aber vom Unterschied der vergänglichen κοιλία und des (unvergänglichen) σῶμα ruht auf der wesentlichen Identität des jetzigen und künftigen Leibes. Oder was hätte die πορνεία mit dem Auferstehungsleibe zu schaffen, wenn derselbe mit dem Erdenleibe in keiner wesentlichen Identität gedacht wäre? Uebrigens liegt dieselbe Voraussetzung principieller Identität des gegenwärtigen und des künftigen Leibes in Wendungen wie Röm. 8, 11 vor.

[2]) Keim hat S. 617 bei der Himmelfahrt auf die Bedeutung dieser Stelle hingewiesen. Sie ist noch bedeutsamer für die Auferstehungsvorstellung, vgl. meine Duplik gegen Holsten, Stud. u. Krit. 1871.

Leibe die Rede ist: die Volksmeinung, es sei in Jesu einer der alten Propheten „auferstanden", welche dann beim Vierfürsten Herodes die Gestalt annimmt, er sei der wiedererstandene Täufer. Hier kann allerdings an die Wiederbelebung eines begrabenen Leibes nicht gedacht worden sein, denn das konnte ja keinem Zeitgenossen entgehen, daß Jesus nicht plötzlich aus einem Grabe aufgetaucht, sondern als Kind der Maria in Nazareth aufgewachsen und längst vor der Hinrichtung des Täufers vorhanden gewesen. Vielmehr scheint in diesem Falle unter „Auferstehung" die Wiederkehr einer abgeschiedenen Seele ins Diesseits und deren begeisternde, inspirirende Einkehr in die Seele eines Lebenden gedacht zu sein; — wenn überhaupt bei einer solchen abergläubischen Vorstellung etwas Bestimmtes gedacht worden ist.[1]) Hievon abgesehen, denken die Zeitgenossen alle, so weit wir wissen, die Auferstehung der Todten nicht anders als nach Hesek. 37, wo durch des Herrn Lebenshauch die Todtengebeine wieder lebendig werden, und nach Dan. 12, 2: „Und viele, die unter der Erde schlafend liegen, werden aufwachen, etliche zu ewigem Leben, etliche zu ewiger Schmach"[2]); Vorstellungen, bei denen eine Gleichgültigkeit der Jünger gegen den Befund des Grabes Jesu, wie sie von der Kritik behauptet werden will, geradezu zur psychologischen Unmöglichkeit wird.

Aber es lohnt sich für unsere Frage, den jüdischen Auferstehungsglauben noch etwas weiter zu verfolgen. Sofern es sich nicht um Auferweckungen wie die des Sohnes der Sunamitin oder des Lazarus, um Zurückrufungen in dies irdische und sterbliche Leben handelte, sondern um Auferweckung zu einem höheren und unvergänglichen Leben, haftete dem überhaupt auferstehungsgläubigen Juden dieser Hoffnungsgedanke durchaus am „jüngsten Tag". „Ich weiß, daß mein Bruder auferstehen wird am jüngsten Tage": damit spricht Martha den Glauben aller frommen Israeliten ihrer Zeit, die nicht sadducäisch oder essenisch dachten, also auch den Glauben der Jünger Jesu aus, und zwar war diese Verknüpfung der Begriffe „Auferstehung" und „jüngster Tag" eine sehr ernstliche. Sollten die Todtengebeine zu einem neuen, nicht wieder sterblichen, sondern verklärten Leben erwachen, dann konnte das nur im Zusammenhang

[1]) Vgl. Lutterbeck, Neutestamentliche Lehrbegriffe I, S. 191.

[2]) Vgl. die Ausdrucksweise in Joh. 5, 28 und die in der Sage Matth. 27, 53 vorliegende Vorstellungsform.

mit einer durchgreifenden Neuschöpfung Gottes geschehen, mit einer Verklärung der Natur, durch welche dieselbe, von dem Banne der Verwesung befreit, zu unsterblichen Lebensformen erhoben ward,[1]) und das erwartete der israelitische Glaube selbstverständlich erst am Ende der gegenwärtigen, im Anbruch der zukünftigen Welt.[2]) Nicht als wäre man bis dahin über das Geschick der frommen Seelen im Ungewissen oder ohne Trost gewesen. Man versetzte sie in den Schoß Abrahams,[3]) ins Paradies,[4]) das manche als den seligen Theil des Hades dachten, manche vom Hades noch unterschieden.[5]) Ja, Josephus bezeugt uns eine noch höhere Vorstellung vom Zwischenzustand: „ihr wisset, ruft er seinen vom Selbstmord abzuhaltenden Kriegsgefährten zu, daß die Seele, welche nach der Ordnung der Natur das Leben verläßt, wegen ihres Gehorsams den heiligsten Ort im Himmel erlangt, von wo aus sie nach dem Ablauf der Zeiten wieder in einen reinen Leib wandern soll.“[6]) Nicht einmal völlig leiblos dachte man die frommen Seelen bis zu ihrer endgültigen Wiederbekleidung am jüngsten Tag: leiblos, „nackt“ sollten nur die Seelen der Gottlosen bleiben, die der Gerechten dagegen ein himmlisches Lichtkleid empfangen und in demselben der Auferstehung in Frieden entgegenharren.[7]) — Gesetzt nun, daß den in solchen Glaubensvorstellungen lebenden Jüngern visionäre Erscheinungen Jesu zu Theil geworden wären, und auch das einmal zugegeben, was wir aus guten Gründen zu beanstanden fanden, daß sie dieselben für reale Erscheinungen aus einer höheren Welt hätten halten müssen oder können, —

[1]) Vgl. Röm. 8, 21.

[2]) Darum ist eben die von Strauß (L. J. v. 1864, S. 303) ausgesprochene Behauptung unhaltbar, Paulus habe als Pharisäer allerdings nur an eine Auferstehung am jüngsten Tage geglaubt, aber die Vorausnahme einer solchen habe dem jüdischen Denken keine Schwierigkeiten gemacht. Auch was Strauß S. 307 über die jüdischen Vorstellungen bemerkt, nach welchen Henoch und Elias bereits jetzt in verklärten Leibern bei Gott lebten, im übrigen aber die leiblosen Seelen eine bloße Schattenexistenz haben sollten, ist für die Zeit Jesu ganz unzutreffend und irreführend, wie weiterhin erhellen wird.

[3]) Luc. 16, 23.

[4]) Luc. 23, 43.

[5]) 2. Kor. 12, 4.

[6]) Jüd. Krieg, II, 8, 5.

[7]) Vgl. Off. Joh. 6, 11; 2. Kor. 5, 2 und die von Schöttgen zu letzterer Stelle gesammelten rabbinischen Parallelen; ebenso „Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi“, S. 478—479.

welchen Schluß hätten sie dann aus ihnen gezogen? Dann allerdings den, daß Jesus lebe, in Herrlichkeit bei Gott, angethan mit dem weißen Kleide seiner Gerechtigkeit, und daß er in demselben, aus seiner Herrlichkeit heraus, sich ihnen offenbaren könne, wann immer er wolle, bis zu seiner schließlichen leibhaftigen Wiederkehr am Ende der Tage, das nicht ferne sei. Aber einen anderen, weiteren nicht. Und je tröstlicher, je befriedigender diese Schlußfolgerung für ihren persönlichen Glauben gewesen wäre, um so gewisser hätten sie sich bei derselben beruhigt. Daß dieselbe sie nicht angetrieben haben würde, nun im Namen ihres Herrn die Welt zu erobern, daß sie dazu seine Wiederkunft abgewartet haben und so in unfruchtbarer Sehnsucht nach ihr sich verzehrt haben würden, das hätten sie ja zur Stunde gar nicht zu überschauen vermocht. Und je vollständiger diese trostvolle und befriedigende Ueberzeugung ihrer seitherigen Weltanschauung entsprochen hätte, um so ferner hätte ihnen der mit dieser Weltanschauung im Widerspruch stehende Gedanke gelegen, Jesus sei schon jetzt vorm jüngsten Tage auferstanden, so, wie man erst am jüngsten Tage auferstehen werde.[1])

Hier erst fällt auf die evangelischen Ostererzählungen das volle geschichtliche Licht. Jene Zweifel der Jünger, von denen sie durchweg berichten, und die man als künstliche Erzeugnisse der Dichtung, als Motivirung erdichteter Vergewisserungen verwerthet hat, entsprechen durchaus der inneren Lage der Jünger, wie sie durch die thatsächlichen Vorstellungen ihres Volkes bedingt war. Die Jünger halten die Frauen mit ihrer Engelsbotschaft nicht für Lügnerinnen, aber diese Botschaft klingt ihnen bei all ihrem Wunderglauben

[1]) Hiemit erledigen sich Behauptungen, wie Keim a. a. O. S. 585 sie ausspricht: „Einfach jene unvollziehbare sinnlich-jüdische, zuvor persisch-heidnische, hernach ins alte Christenthum vererbte Dogmatik der Auferstehungslehre hat die Vorstellung des aus dem Grabe aufstehenden Jesus geschaffen." Mit mehr Recht könnte man behaupten, daß Keim's spiritualistische Auferstehungslehre seine Kritik der biblischen Ueberlieferung geschaffen habe. — Aber auch der Versuch Hausraths (Neutest. Zeitgeschichte 2. Aufl. II, S. 299 f.), den Glauben der Jünger an die verheißene Wiederkunft Christi in den Glauben an seine Auferstehung umschlagen zu lassen, ändert an dem oben dargelegten Sachverhalt nichts. Gewiß würden die Jünger vorausgesetzt haben, daß der jetzt in himmlische Herrlichkeit eingegangene Jesus behufs seiner Wiederkehr auf die Erde auferstehen werde, — aber auferstehen eben an dem dann hereinbrechenden jüngsten Tag; nicht aber, daß er jetzt behufs Eingehens in den Himmel wieder verleiblicht worden sei. Vgl. Steude a. a. O. S. 283—285.

unglaublich. Thomas bezweifelt nicht, daß seine Freunde eine Erscheinung Jesu gehabt, aber daß das kein Visionsbild, daß das der leibhaftige, verklärt aus dem Grab hervorgegangene Jesus gewesen sein soll, das kann er nach allem, was er bis dahin sich vorgestellt, nicht annehmen, es sei denn, daß die zwingendsten Beweise ihn dazu nöthigen. Lag aber nach allem, was wir über die Denkart der Jünger geschichtlich feststellen können, die Sache so, und sie haben von da an gleichwohl die Auferstehung Jesu mit aller todverachtenden Gewißheit gepredigt, dann müssen es allerdings überwältigende Thatbeweise gewesen sein, welche sie von der nicht visionären, sondern leibhaftigen Erscheinung Jesu überzeugten. Das heißt aber, und damit wird es der Widerlegung der Visionshypothese genug sein: ihr Glaube an die Auferstehung Jesu, den niemand leugnet, kann nicht anders entstanden sein und erklärt werden als durch die Thatsache dieser Auferstehung, durch die Thatsache in ihrem bisherigen vollen, objectiven, übernatürlichen Sinn.

So drängt sich hier der Geschichtsforschung, gerade je umsichtiger und unbefangener sie alle Umstände erwägt, die Anerkennung des Wunders, des Wunders im eigentlichen Sinne, auf. Auch der größte theologische Kritiker dieses skeptischen Jahrhunderts, F. Chr. Baur, hat sich dieser Anerkennung nicht entziehen können: „Nur das Wunder der Auferstehung, ruft er in seiner letzten, gereiftesten Schrift aus, konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen.“ [1]) Wenn er gleichwohl, im ungelösten Zwiespalt theologischen und historisch-kritischen Denkens, hinzufügt: „Was die Auferstehung an sich ist, liegt außerhalb des Kreises geschichtlicher Untersuchung“, so wird eine solche Verzichtleistung niemanden befriedigen können. Vielmehr bleibt uns nach dem seither gewonnenen Ergebniß erst recht die Aufgabe, festzustellen, „was die Auferstehung an sich ist“, — d. h. nicht das Wunder der Auferstehung zu erklären, so daß es kein Wunder bliebe, wohl aber es so zu bestimmen, daß klar wird, worin denn das Wunder bestanden haben müsse.

Ein Schleier des Geheimnisses umgibt nach den evangelischen Erzählungen die Person des Auferstandenen. Zweierlei widerstreitende Züge kennzeichnen seine Erscheinung, geisterhaft die einen, irdisch-

[1]) Baur, Geschichte des Christenthums und der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, S. 39.

leibhaftig die andern. Er kommt und geht — man weiß nicht, woher und wohin; bei verschlossenen Thüren steht er mitten unter ihnen. Oder er begegnet ihnen, und sie kennen ihn nicht; er verschwindet ihnen, wann eben ihr Herz gegen ihn aufgeht; das Wenige, was von seinen Unterredungen mit ihnen berichtet wird — auffallend summarisch oder im Wortlaut schwankend — ergibt nicht das Bild einer Fortsetzung des trauten Umganges von ehedem. Andererseits sucht er ihnen diesen Eindruck der Geisterhaftigkeit zu benehmen; er versichert sie, daß er kein abgeschiedener Geist sei; er zeigt ihnen seine Wundenmale und läßt seinen Leib von ihnen betasten; ja nach Lucas hat er vor ihren Augen mit ihnen gegessen. Das Räthsel steigert sich, je mehr wir ihm nachsinnen, zum völligen Widerspruch, wie ihn namentlich Strauß geltend gemacht hat: ein tastbarer Leib, der noch die Spur empfangener Wunden trägt, kann unmöglich durch die Holzporen verschlossener Thüren dringen; und ein verklärter Leib, der an die irdischen Naturbedingungen nicht mehr gebunden ist, hat auch — wie zum Ueberfluß ein Apostel uns bestätigt[1]) — mit irdischer Speise nichts mehr zu schaffen. Es ist unter solchen Umständen begreiflich, daß auch unter denen, welche die Auferstehung als objective, übernatürliche Thatsache anerkennen wollen, sich zwei entgegengesetzte Auffassungen derselben gebildet haben, von denen jede sich an Eine Seite der räthselhaften Beschreibung hält und die andere so gut wie möglich beseitigt; eine geisterhafte Auffassung, welche der Visionshypothese verwandt ist, und eine irdisch-realistische, welche an die Scheintodshypothese erinnert.

Mehrfach ist neuerdings — von Weiße zuerst, dem dann Schenkel, Keim u. a. gefolgt sind, der Versuch gemacht worden, die Auferstehung Jesu auf ein rein geistiges Fortleben zurückzuführen und die Erscheinungen als Kundgebungen der leiblos oder wenigstens ohne allen Zusammenhang mit dem begrabenen Leibe fortlebenden Seele zu erklären. Gewiß hat diese Auffassung, welche die Visionshypothese ins Objektive, Transscendente erhebt und den Jüngern ein wirkliches „Telegramm vom Himmel" zukommen läßt,[2]) vor der gewöhnlichen Visionshypothese religiös genommen einen erheblichen Vorzug; aber wissenschaftlich genommen wird sie von den meisten Schwierigkeiten, denen jene erliegt, nicht minder gedrückt. Sie widerspricht aller

[1]) 1. Kor. 6, 13—14.

[2]) Nach Keim's bezeichnendem Ausdruck.

urchristlichen Ueberlieferung, welche durchweg vom Grabe und begrabenen Leibe Jesu ausgeht. Sie nöthigt hinsichtlich des nicht untersuchten oder leergefundenen Grabes zu den haltlosesten Ausflüchten und Vermuthungen. Sie muß alles Concrete und Anschauliche in den evangelischen Erzählungen für Sage und Dichtung erklären, dem johanneischen Bericht alle Augenzeugenschaft und Glaubwürdigkeit absprechen und den knappen Wortlaut der paulinischen Angaben in einem Sinne geltend machen, an den Paulus nimmermehr gedacht hat. Und selbst um den Preis aller dieser Gewaltsamkeiten erklärt sie nicht was unbedingt zu erklären ist, — den Auferstehungsglauben der Jünger. Denn nach dem, was wir oben über die allgemeinen Anschauungen derselben ausgeführt haben, liegt auf der Hand, daß bloße Geistererscheinungen, auch wenn an ihrer Realität kein Zweifel geblieben wäre, in den Jüngern wohl den Glauben an ein Fortleben Jesu hätten erzeugen können, aber nicht den Glauben an eine Auferstehung, wie sie sie lehren.

Die entgegengesetzte Auffassung ist die vielverbreitete, populäre, daß Jesus durch seine Auferstehung zunächst einfach ins irdische Leibesleben zurückgekehrt und erst in der Himmelfahrt am vierzigsten Tage in ein höheres, verklärtes Dasein übergegangen sei. Sie kann ungefähr ebensoviel aus den Ostergeschichten für sich anführen wie die ebenbesprochene, ist aber um nichts befriedigender. Die nicht abzuweisenden Fragen, wo der Auferstandene wohne und bleibe, wer ihn nach Abstreifung der Grabeslinnen gekleidet habe, wie er plötzlich erscheinen und wieder verschwinden könne, warum ihn von dem Volke, von seinen Feinden niemand gesehen, warum er seinen Jüngern in vierzig Tagen kaum ein paar Stunden gewidmet u. s. w. lassen sich, wenn man nicht in die Romandichtung der Scheintodshypothese zurückgerathen will, von dieser Anschauung aus nicht lösen. Und wenn sie sich lösen ließen, — das ist der Zustand nicht, den der christliche Glaube und die apostolische Lehre dem Auferstandenen eben als Auferstandenem zuschreiben, der Zustand eines σῶμα πνευματικόν, eines πνεῦμα ζωοποιοῦν.[1]) Vielmehr ist nicht zu verkennen, daß das gesammte Neue Testament Jesum bereits durch die Auferstehung, und nicht erst durch die Himmelfahrt, in seine Herrlichkeit eingetreten denkt, im verklärten Leibe wohnend, der irdischen

[1]) 1. Kor. 15, 44. 45.

Ordnung der Dinge nicht mehr angehörig und unterthan.[1]) Und wenn das Neue Testament dennoch die Auferstehung durchaus als ein Hervorgehen aus dem Grabe, als Wiederbelebung des gekreuzigten Leibes vorstellt, so vereinigt sich beides eben nur in der Anschauung, welche zu allen betreffenden Darstellungen und Lehren den einfachen Schlüssel bildet: daß die Auferweckung Jesu eine verklärende Wiederbelebung des getödteten Leibes, ein Umgeborenwerden desselben nicht wieder ins alte, sterbliche, sondern in ein neues unsterbliches Leben gewesen.

Ist nun diese Anschauung des Neuen Testaments etwas, gegen dessen vernünftige Möglichkeit die Wissenschaft Grund und Recht hätte, Protest zu erheben? Gewiß stehen wir hier vor dem Wunder im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. h. vor einem mit der Geschichte der göttlichen Heilsoffenbarung zusammenhangenden Naturvorgang, der aus unserer Naturerfahrung vollständig heraustritt, für den uns die erfahrungsmäßige Naturordnung die Möglichkeit, das Gesetz nicht aufzuzeigen vermag. Nur daß wir zugleich erkennen, warum sie es nicht vermag: weil sie uns überhaupt keinen Blick eröffnet in die Dinge, welche für das persönliche Leben hinter dem Tode liegen, und weil sie sonst nirgend Gelegenheit hat uns die Macht zu zeigen, welche ein heilig-vollendetes Personleben über die Natur, die Natur zunächst in Gestalt der eigenen gebrochenen Leiblichkeit, auszuüben vermag. Ist für den gekreuzigten Christus die irdische Lebensaufgabe in einziger Weise, im Sinne heiliger Vollendung gelöst, gehört er ebendamit kraft innersten Rechtes mit seinem ganzen Dasein einer höheren Weltordnung an, wer will beweisen, daß sein in Gott vollendeter Geist sein gewaltsam zerbrochenes, aber nach apostolischer Anschauung der Verwesung nicht anheimgefallenes[2]) irdische Organ nicht habe neu beseelen und in der Neubelebung es jener höheren Weltordnung entsprechend habe umbilden können? Die rhetorisch aufgebauschten Schwierigkeiten, welche Keim diesem Gedanken entgegenhält, laufen schließlich auf den einzigen Gesichtspunkt hinaus, daß es demnach mit Jesu nach seinem Tode doch ein anderes geworden wäre, als — auch unter der Voraussetzung der christlichen Hoffnungsgedanken — mit jedem anderen Sterblichen;

[1]) Vgl. Luc. 24, 26 u. 44 (ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν); Röm. 1, 4; 6, 4. 9. 10; 1. Kor. 15, 20—22 u. s. w.

[2]) Vgl. Ap.-G. 2, 31.

und gewiß wollen wir am Schluß einer Untersuchung, welche durchweg vom Glauben an die wahre Menschheit Jesu getragen war, diesen Einwand nicht von der Schwelle abweisen. Aber ganz abgesehen davon, daß doch auch Keim dem gestorbenen Jesus ein Vorrecht vor allen anderen Sterblichen einräumt, das Vorrecht, jenes „Telegramm vom Himmel" zu senden, — es handelt sich eben bei Jesu Auferstehung nicht um ein Allgemein-menschliches, sondern um ein Einziges zum Besten Aller, und dies Einzige hat an der Einzigkeit seiner Person, seiner Lebensführung und seines Todes seinen ganz genügenden Grund. Es handelt sich um das gotterwählte Haupt einer neuen, aus den Banden der Sinnenwelt zu befreienden, zur übersinnlichen ewigen Heimath zurückzuführenden Menschheit, und diese neue Menschheit, und mit ihr das Reich Gottes auf Erden, konnte nicht ins Leben treten, wenn ihrem in Gott vollendeten Haupte widerfuhr was uns allen im Tode widerfährt, das Abgeschieden-werden von der Gemeinschaft der auf Erden Zurückbleibenden; sie konnte nur ins Leben treten, wenn der Vollendete in eine neue, erhöhte, vergeistigte und begeisternde Gemeinschaft mit den empfänglich Zurückgebliebenen wieder eintrat und sie seiner siegreichen Vollendung und bleibenden Gegenwärtigkeit so vergewisserte, wie sie es bedurften. Und wenn man zugibt, daß die Jünger ohne diese Vergewisserung außer Stande gewesen wären, ihren weltgeschichtlichen Beruf anzutreten und auszurichten, und man hält diesen weltgeschichtlichen Beruf für ein Werk aus Gott, so muß man auch das Zutrauen zu dem Gotte der Wahrheit haben, daß er ihnen jene Erfahrung in Wahrheit und nicht blos als Selbsttäuschung habe zukommen lassen.

Was nun die Frage angeht, wie doch das neue, einer übersinnlichen Daseinsweise angehörige Leben des Auferstandenen sich gleichwohl irdischen Sinnen habe offenbaren und an irdischen Lebensverhältnissen auch nur gastweise habe theilnehmen können, so stehen wir ja natürlich mit derselben wiederum vor dem Geheimniß: wir kennen die Gesetze und Vollmachten jenes neuen Lebens nicht. Nur die Forderung ist berechtigt, daß nicht der Begriff des Geheimnisses den wirklichen Widerspruch decke, vielmehr uns Vorstellungen geboten werden, welche gestatten, das anscheinend Widerstreitende zusammenzudenken. Ein Versuch dazu, unbeweisbar, aber auch unverwerflich, ist die Vorstellung eines allmählichen Verklärungsprocesses des Leibes Jesu: der Moment der Auferstehung ließe sich denken wie eine neue

Geburt, — ein Geborenwerden schließt das Wachsen, das Sichentfalten nicht aus, sondern ein, und so könnte der ganze Ostertag, ja alle vierzig Tage gedacht werden als eine Zeit zunehmender himmlischen Flügelentfaltung. Indeß die oben erwähnten harten Widersprüche, die man durch diese Vorstellung zu lösen meint, löst man auf diesem Wege nicht: kein Verklärungsproceß läßt zugleich den Leib tastbar bleiben und durch verschlossene Thüren gehen, irdische Speise nehmen und ins Unsichtbare verschwinden. Aber diese Schwierigkeiten lösen sich auf anderem Wege. Daß der Auferstandene mit seinen Jüngern gegessen, ist doch nur die Vorstellung des Lucas, in die sich die dunkle Erinnerung an das Mahl Joh. 21 verdichtet hat; bei diesem Mahle aber bewirthet Jesus wohl seine Jünger, allein er selber theilt ihre Mahlzeit nicht.[1]) Und was die verschlossenen Thüren angeht, so ist es wiederum nur unsere Vorstellung, daß der Auferstandene durch dieselben hindurchgedrungen: der Text besagt durchaus nur, daß er trotz verschlossener Thüren auf einmal mitten unter den Jüngern gestanden, — sie wußten nicht wie; er erlaubt ebensogut die Vorstellung, daß vor seinem mächtigen Nahen sich die verschlossene Pforte geöffnet. Was aber das Erscheinen und wieder Verschwinden, die Unerkennbarkeit und dann wieder Tastbarkeit angeht, so bieten sich zweierlei Vorstellungen dar, die uns darüber beruhigen können. Einmal die, daß dem Auferstandenen, Verklärten die Macht gegeben gewesen, sein an sich irdischen Sinnen verborgenes Leben da, wo er es wollte, an dieselben zu offenbaren und so die Seinigen von der Selbigkeit seiner Person und von der Leibhaftigkeit seines Daseins zu überführen. Und dann die andere, daß er die Seinen in bestimmten von ihm gewählten Momenten ihres dermaligen Lebens hinaushob über die Schranken der Sinnenwelt und sie mit geweckten höheren Sinnen hineinschauen ließ in ein Reich, das sonst ein undurchdringlicher Schleier sterblichen Augen verhüllt. Welche von beiden Vorstellungen man vorziehen oder wie man beide miteinander verbinden möge, immer wird man festzuhalten haben, daß das durchgängige Gesetz der Offenbarungsgeschichte, die gegenseitige Bedingtheit und Wechselwirkung objectiver Herablassung und subjectiver Erhebung, auch hier gewaltet haben wird. Wer aber will

[1]) Daß die Frage Joh. 21, 5 nicht, wie Steude a. a. O. S. 211 für möglich hält, im Sinne eignen Bedürfnisses gemeint sein kann, zeigt schon V. 9.

noch heute in den überlieferten Einzelheiten den objectiven und den subjectiven Factor mathematisch auseinandersetzen?[1])

Es lohnt sich, von hier aus einen letzten Rückblick auf die evangelischen Berichte zu werfen. Wenn sie bei einer solchen Natur des Erlebnisses unsichrer, schwankender lauten als etwa die Erzählung der Leidensgeschichte, wen kann das befremden? Nicht nur, daß hier — wie schon oben erinnert — der in der Leidensgeschichte vorhandene feste Faden eines pragmatischen Zusammenhanges fehlt, und nur von einzelnen, abgerissenen, flüchtigen Stunden Rechenschaft zu geben ist, — diese vereinzelten, abgerissenen Stunden sind zugleich solche, von denen hintennach Rechenschaft zu geben dem Menschen am allerschwersten wird, wunderbare Feierstunden eines erhöhten, über diese Welt schon hinausgehobenen Erlebens, aus denen sich nur wenig, und noch weniger Festbestimmtes, erzählen ließ. Und doch war bei aller Unfixirbarkeit des Einzelnen die große Hauptsache, daß er auferstanden sei und hinfort nicht mehr sterben könne, so selig gewiß. Ist es nicht unter solchen Umständen das ganz Natürliche, daß die Ueberlieferungen diese Gemüthsverfassung wiederspiegeln, daß ein früher Zug zu summarischer Zusammenfassung in ihnen hervortritt? Derselbe macht sich insonderheit fühlbar bei der Wiedergabe der letzten Worte des Herrn. Es ist ganz richtig, was Keim sagt, daß die Lehraufgabe Jesu vor seinem Tode vollendet war, daß er sich nichts Wesentliches aufgespart hatte auf die Tage des Wiedersehens, die er den Seinen verhieß: ebendarum haben auch seine Gespräche mit ihnen in diesen Ostertagen nicht in Auseinandersetzungen und Einprägungen bestanden, sondern nur in Lichtblicken, die er ihnen aufs Vergangene wie aufs Künftige warf, und nur der Eindruck und Grundgedanke davon ist ihnen geblieben. Und doch enthalten diese spärlichen und unvollkommenen Erinnerungen Einen festen Punkt,

[1]) Nach Weiß a. a. O. S. 605 hätten „die Jünger sich selbst gesagt, daß Jesu mit der Auferstehung gegebene himmlische Leiblichkeit ihrer Natur nach nicht sinnenfällig kundgemacht werden konnte und daß darum die sinnenfällige Körperlichkeit, in der ihnen Jesus erschien, nur ein Zeichen und Zeugniß für sein leibhaftiges Hervorgegangensein aus dem Grabe sein sollte." Nach meiner Ansicht waren die Jünger überhaupt nicht, und am allerwenigsten in solchen Augenblicken, zu derartigen Reflexionen und Distinctionen veranlaßt oder angethan, und haben ganz einfach den Leib Jesu, dessen Wundenmale sie sehen und befühlen durften, für denselben gehalten, der am Kreuz gehangen, aber für einen nun unsterblichen und verklärten.

der aller Auflösung ins Visionäre oder Sagenhafte spottet, — die Einsetzung der Taufe. Keine Spur in allen vier Evangelien, daß Jesus während seines vorangegangenen Lehramtes den Jüngern irgend eine Anleitung oder auch nur Andeutung in dieser Hinsicht gegeben, und doch taufen sie nach allem was wir wissen von Anbeginn, die Urapostel sowohl als der große ceremonienfreie Heidenapostel. Es ist doch ganz undenkbar, daß Petrus und die Elf darauf aus sich gekommen sein sollten, — sie selber waren ja mit heiligem Geiste getauft worden ohne Wassertaufe, und das Volk hatte die Wassertaufe des Johannes empfangen und harrte nur der Geistestaufe des Messias. Wer anders als Jesus kann ihnen dies große neue Bundeszeichen, diesen das ganze Heil abbildenden Aufnahmeact in seine Gemeinde, durch den dieselbe innerhalb des Judenthums doch eine eigene, neue Gemeinschaft ward, gegeben haben, und wann anders als in den Tagen der Ostergemeinschaft?[1])

Von der vorstehend begründeten Auffassung des Auferstehungswunders aus löst sich endlich auch das letzte Räthsel der evangelischen Ueberlieferung, das Räthsel der Himmelfahrt.

Es ist für unsere anerzogenen Vorstellungen sehr überraschend, wahrzunehmen, daß keines von unseren vier Evangelien eine Himmelfahrt Jesu erzählt. Nicht als wenn der Gedanke einer solchen ihnen oder dem übrigen Neuen Testament fremd wäre: er liegt in Jesusworten wie Matth. 26, 64 (Ihr werdet von nun an des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Allmacht) und Joh. 6, 62 (Wenn ihr nun sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, wo er zuvor war), nicht minder in zahlreichen Epistelstellen[2]) unleugbar

[1]) Keim, der die Unmöglichkeit einsieht, die Taufe ohne positive Einsetzung Jesu zu erklären, will, da diese Einsetzung in seine Vorstellung der Auferstehungsgeschichte nicht paßt, sie beim letzten Mahle angeordnet sein lassen, — eine ganz haltlose Conjectur. Weiß drückt sich unsicher und zweifelnd aus. „Ob dies (der Taufbefehl) durch eine besondere Offenbarung an Petrus geschehen ist, oder ob die Gemeinde auf Grund des dem Petrus gegebenen besonderen Auftrags in seiner Anordnung den Willen des erhöhten Christus gesehen hat, wissen wir nicht." (Bd. II, S. 681). Ich sehe zu dieser Skepsis weder Grund noch Recht. Dagegen ist nach der Ap.-Gesch. und den Episteln nicht zu zweifeln, daß die ursprüngliche Taufe lediglich auf den Namen Jesu gestellt worden ist, daß also die trinitarische Taufformel, Matth. 28, 19, in dieser Gestalt nicht von Jesus selbst herrührt.

[2]) Vgl. Keim, a. a. O. S. 606, Anm. 3.

vor. Gleichwohl schließen Matthäus und Johannes einfach mit der Auferstehungsgeschichte. Lucas hat (24, 51) ein Abschiednehmen, aber hinter dem διέστη ἀπ' αὐτῶν sind die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν eine spätere Glosse, und ebenso gehört bei Marcus das ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν zu dem von späterer Hand hinzugefügten ergänzenden Schluß; aber auch wenn beide Stellen ächt wären, eine Beschreibung der Himmelfahrt enthalten sie nicht. Nur in der Apostelgeschichte Kap. 1 erhalten wir eine solche: Jesus führt am vierzigsten Tage nach Ostern seine Jünger hinaus nach dem Oelberg, und nachdem er ihnen hier seine letzten Aufträge und Verheißungen gegeben, „wird er zusehends emporgehoben und eine Wolke nimmt ihn vor ihren Augen hinweg". — Das ist nun eine Darstellung, mit welcher weder die Wissenschaft noch der Glaube etwas anzufangen vermag, — die Wissenschaft nicht, weil sie weiß, daß wenn jemand räumlich von der Erde emporsteigen könnte, in den Wolken- und in den Sternenhimmel, in den unendlichen Weltraum, er damit dem ewigen Gotte und dem übersinnlichen Reiche seiner Herrlichkeit um kein Haarbreit näher käme; der Glaube nicht, weil er gar nichts dabei gewinnt, vielmehr nur verliert, den Heiland von der Erde entfernt, in Sirius-weiten von seiner Gemeinde zu denken. Aber diese Lucaserzählung verräth auch durch ihren Schluß, daß ihre Vorstellung der Sache nicht die ursprüngliche gewesen sein kann. Denn wenn da zwei Engel auftreten, und verkünden, dieser Jesus werde ebenso — auf einer Wolke — wiederkehren, wie er auf einer solchen gen Himmel gefahren sei, so sehen wir hier in ein handgreifliches Mißverständniß des „Wiederkommens in des Himmels Wolken" hinein. So gewiß dasselbe im Sinne Jesu, und schon des Danielbuches wie noch der Apokalypse,[1]) ein symbolisch-prophetischer Ausdruck ist, den nur der kindliche Mißverstand einer zweiten Generation buchstäblich-prosaisch nehmen konnte, so gewiß liegt in jener Himmelfahrtsgeschichte bereits eine traditionelle Vergröberung und Versinnlichung einer ursprünglich geistiger gedachten Thatsache vor.

Aber welches ist denn der ursprüngliche Himmelfahrtsgedanke gewesen? Welch anderer kann es gewesen sein, als der einer Erhebung Jesu über die Schranken des irdischen Daseins, seiner Versetzung in eine andere, überirdische, göttliche Existenzform, — seiner

[1]) Apok. 1, 7; 14, 14.

Erhöhung und Verklärung mit einem Wort! War es aber das, was die älteste Gemeinde unter seiner Himmelfahrt verstand, dann fiel dieselbe ja mit seiner Auferstehung zusammen, so gewiß dieselbe eine Auferstehung nicht wieder zum alten, sterblichen, sondern zu neuem, verklärtem Leben war; oder sie ließ sich von dieser doch nur als deren unmittelbare Folge, als ihre sofort anhebende Entfaltung unterscheiden. Daß die so gedachte Himmelfahrt den landläufigen Einwendungen nicht unterliegt, von denen die Vorstellung einer räumlichen Auffahrt am vierzigsten Tage allerdings getroffen wird, leuchtet ein: ebenso aber auch, daß dann eine besondere von der Auferstehungsgeschichte unterschiedene Geschichte der Himmelfahrt als eines sichtbaren und augenblicklichen Ereignisses sich nicht geben ließ.

Dafür, daß dies in der That die urchristliche Idee von der Himmelfahrt gewesen ist, kommt zunächst das Schweigen der Evangelien auf, die von einer anderen, eigens zu beschreibenden Auffahrt offenbar nichts wissen. Nicht minder zeigt es sich an der für unsere Gewöhnung so auffallenden Art, in der Paulus 1. Kor. 15, 7—8 von einer Himmelfahrt am vierzigsten Tage absieht: er reiht seine Christuserscheinung als Beweis der Auferstehungsthatsache den Ostererscheinungen in einer Weise an, welche den Eindruck machen muß, daß ihm keine dazwischenfallende Thatsache, die beides von einander schiede, bekannt ist. Aber wir haben noch positivere Zeugnisse. Wenn Luc. 24, 26 der Auferstandene zu den beiden Emmahuswanderern sagt: „Mußte nicht der Messias dies leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen," so ist ihm offenbar die Auferstehung und die Himmelfahrt, das „Eingehn in die Herrlichkeit", eins und dasselbe.[1]) Noch merkwürdiger ist das Wort, das Jesus Joh. 20, 17 am Ostermorgen der Magdalena sagt: „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater; gehe aber hin zu meinen Brüdern, und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott." Wir lassen dahingestellt, ob hier das räthselhafte „Rühre mich nicht an" die Betastung eines eben im wunderbaren Umbildungsprocesse befindlichen Leibes abwehren soll: jedenfalls geht es nicht an, das Präsens

[1]) Auch dies — beiläufig — ein Beweis des hohen Alters jener Erzählung Luc. 24, 13—35.

ἀναβαίνω auf ein noch vierzig Tage entferntes Ereigniß zu beziehen, — es kann natürlicherweise nur gedeutet werden auf einen gegenwärtigen Vorgang, auf einen begonnenen, aber noch unvollendeten Proceß (οὔπω ἀναβέβηκα), welcher nur der Proceß seiner Verklärung, seiner Erhöhung zu überirdisch-entschränkter Existenz sein kann. Auf merkwürdige Weise endlich bestätigt ein uraltes nachapostolische Zeugniß diese Johannesstelle: „Darum halten wir, sagt der den Anfängen des zweiten Jahrhunderts angehörige Barnabasbrief,[1]) den achten Tag als Freudentag, an welchem Jesus sowohl von den Todten auferstanden, als auch, nachdem er sich geoffenbart hatte, in den Himmel gefahren ist.“ Demnach bestand neben der von Lucas Ap.-G. 1 wiedergegebenen Ueberlieferung, welche die Himmelfahrt auf den vierzigsten Tag nach Ostern, also auf einen Donnerstag verlegte, noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts eine andere, welche sie sammt der Auferstehung auf den Sonntag — ohne Zweifel denselben Ostersonntag — ansetzte und so die ursprüngliche Einheit beider Thatsachen bezeugte. Und wenn diese Ueberlieferung, die sich — beiläufig gesagt — im Barnabasbriefe nur aus Kenntniß der Stelle Joh. 20, 17 oder aus einer dieser Stelle entsprechenden Kunde erklärt, nachmals von der Ap.-Gesch. 1 vorliegenden völlig verdrängt worden ist, so wird sie um so mehr die uralte, ursprüngliche sein. Nicht als müßte Ap.-Gesch. 1 darum völlig zur Mythe werden: es mag die Erinnerung an die letzte Erscheinung Jesu im Jüngerkreise zu Grunde liegen, und es läßt sich wohl denken, daß, wenn es die letzte sein sollte, der Auferstandene dies seinen Freunden durch die Art seines Verschwindens zu erkennen gegeben und so ihnen ein sichtbares Symbol seiner unsichtbaren Erhöhung hinterlassen haben werde. Andererseits ist freilich der zum Schluß hervortretende Charakter einer Nachbildung von Dan. 7, 13 zu deutlich, um die mitwirkende Hand der Sage an diesem Himmelfahrtsbericht zu verkennen.

Dies so oder so entstandene Sinnbild des in Wahrheit unsichtbaren und unbeschreiblichen Vorganges hat dann die nachapostolische Zeit für den Vorgang selbst genommen und ihr Himmelfahrtsbild und -fest darauf gebaut. Aber die unseren synoptischen Evangelien zu Grunde liegende ältere und reinere Tradition, wie vielmehr der

[1]) Ep. Barnabae XV.

Busenjünger Johannes, der hier noch einmal zeigt, daß das zweite Jahrhundert seine Heimath nicht ist, haben unter der Himmelfahrt vielmehr eine Erhebung über die Erde und irdische Existenz verstanden, welche derselben den Verklärten nicht entzog, vielmehr ihn erst recht in Stand setzte, seiner auf Erden erwachsenden und ringenden Gemeinde allgewaltig nahe zu sein. Eine Himmelfahrtsidee, deren classischer Ausdruck die Schlußworte des Matthäusevangeliums sind: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden"; und „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." —

Inhalt

des ersten, untersuchenden Theiles (5. Aufl.).

I. Allgemeine Vorfragen. Seite

Untersuchung und Darstellung 2
Kritik und Glaube 7
Geschichte und Offenbarung 19
Natur und Wunder 28
Menschheit und Gottessohnschaft 40

II. Die Quellen.

1. Außerevangelische Zeugnisse 59
2. Die synoptischen Evangelien 72
3. Das Johannesevangelium 114

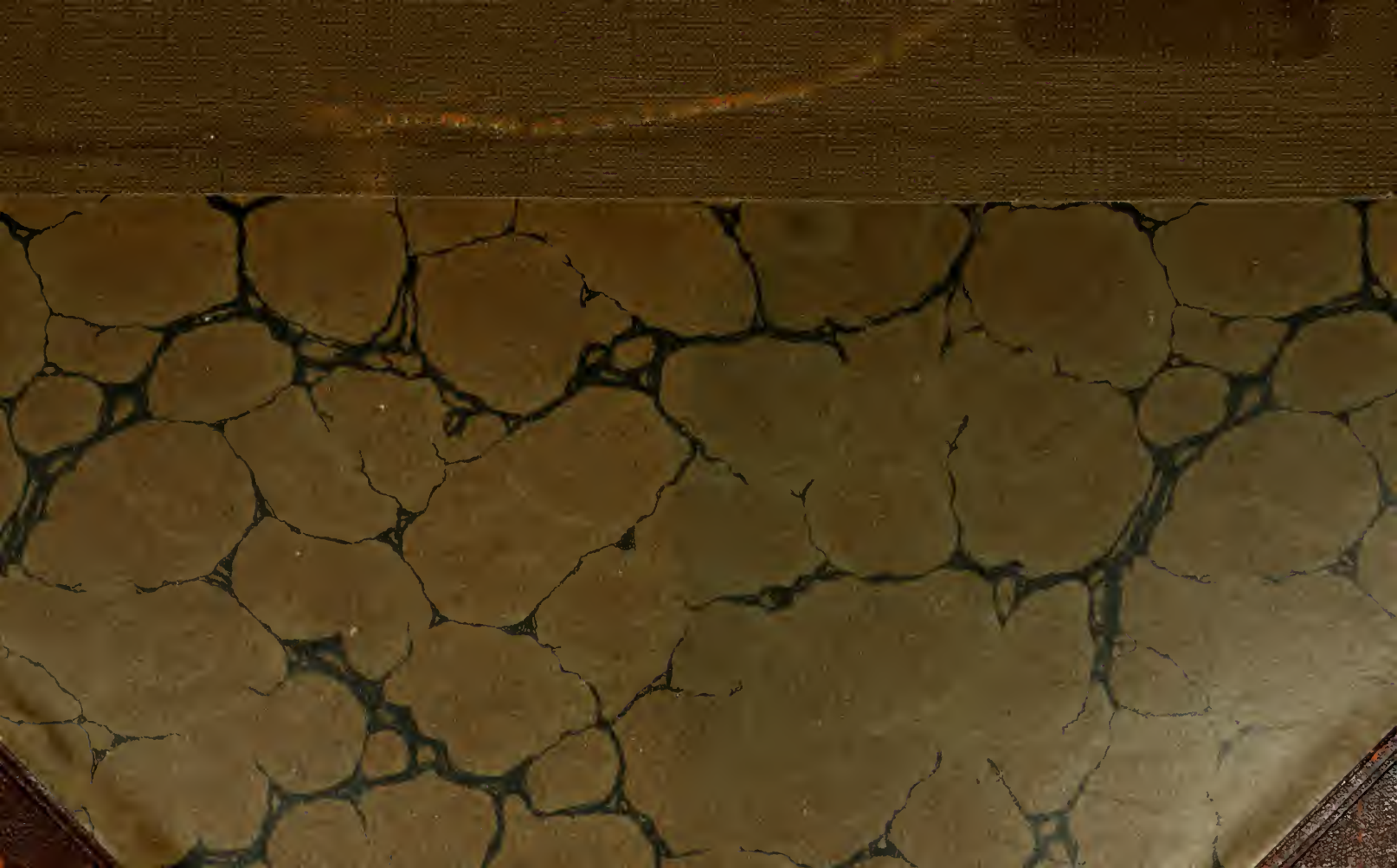
III. Untersuchung der Hauptpunkte des Lebens Jesu.

1. Zeitrechnung 136
2. Die Vorgeschichte 148
3. Das Selbstbewußtsein Jesu 175
4. Der messianische Beruf 215
5. Der Verlauf des öffentlichen Lebens 256
6. Die Wunder Jesu 296
7. Die Lehre Jesu 332
8. Die Leidensgeschichte 390
9. Die Auferstehung 433

Das ausführliche Register der Evangelienstellen befindet sich am Schluß des zweiten Theiles.

Druck von Fr. Richter, Leipzig.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED